



point de vue 8

Marcien Towa

Essai sur la
problématique
philosophique
dans
l'Afrique actuelle

Editions CLE

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

ESSAI SUR LA PROBLÉMATIQUE PHILOSOPHIQUE DANS L'AFRIQUE ACTUELLE



Marcien TOWA est originaire du village d'Endama, non loin d'Obala, à 60 km de la capitale du Cameroun. Bachelier en philosophie en 1955 il quitte le Grand Séminaire d'Otlé (Cameroun) pour poursuivre ses études supérieures à partir de 1957 à Caen d'abord et à la Sorbonne ensuite. En 1959 il obtient la licence en philosophie et en 1960 le Diplôme d'Etudes Supérieures dans la même discipline avec un mémoire sur Bergson et Hegel.

Après un an d'enseignement à l'Ecole Normale Supérieure de Yaoundé, Marcien TOWA reprend des études de psychopédagogie, grâce à une bourse de l'UNESCO, qui le mènent à Paris, Londres, Birmingham, Genève, Moscou, Leningrad, Bakou. Directeur des Etudes à l'ENS de Yaoundé de 1966 à 1968, il est actuellement Chargé d'enseignement à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de cette ville. En 1969 il obtient un doctorat (3^e cycle) et prépare actuellement un Doctorat d'Etat en philosophie sur la pensée africaine.

Membre fondateur de la revue culturelle camerounaise *Abbia*, Marcien TOWA en est le co-directeur.

Dans cet essai Marcien TOWA cherche à clarifier une situation rendue confuse par un usage abusif du terme « philosophie ». Plusieurs auteurs avaient en effet tellement élargi ce terme pour pouvoir y inclure des manifestations culturelles les plus variées, dans le souci évident de prétendre immédiatement à une philosophie africaine. TOWA invite par son travail à plus de rigueur de la pensée. Il ne faut pas passer à côté de la pensée occidentale mais dépasser. Sa conviction est que c'est possible. Air cet essai est une mise au point, une invitation, un encouragement et un défi.



Editions CLE
YAOUNDE

COLLECTION POINT DE VUE

1. *De la Négritude au Négrisme*
Jean-Marie ABANDA-NDENGUE
2. *Introduction à la Littérature Noire*
Jean-Pierre MAKOUTA-MBOUKOU
3. *Un certain humanisme*
William ETEKI'A MBUMUA
4. *Travail et développement*
Nicolas ATANGANA
5. *Jalons (Recherche d'une mentalité neuve)*
E. NJOH MOUELLE
6. *Négritude et situation coloniale*
Lilyan KESTELOOT
7. *Léopold Sédar Senghor, Négritude ou Servitude ?*
Marcien TOWA
8. *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*
Marcien TOWA

Marcien Towa

Essai sur la
problématique
philosophique
dans
l'Afrique actuelle



EDITIONS CLE
YAOUNDE
1971

A ma femme

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés pour tous les pays.

No part of this book may be reproduced in any form by print, photoprint, microfilm or any other means without written permission from the publisher.

© by Editions CLE, Yaoundé (Cameroun), 1971

INTRODUCTION

Peut-on parler d'une philosophie africaine ? Pour beaucoup, la question est choquante. Le problème réel semblerait bien plutôt de savoir si la mentalité du Nègre, prélogique ou en tout cas étrangère au concept et à l'abstraction, pourra jamais accéder à la philosophie. Le royaume de la philosophie, de la pensée sous sa forme la plus haute, resterait définitivement interdit aux Africains. Dans le domaine de l'art et de la littérature, des talents et même des génies négro-africains se sont imposés. Mais où sont les Césaire et les Chinua Achebe de la philosophie ? Ainsi s'est ancré dans les esprits un préjugé qui fait que l'Africain qui veut parler philosophie ou science est considéré comme se mêlant de ce qui ne le regarde pas.

La plupart des tentatives philosophiques de l'Afrique moderne sont avant tout des réactions contre ce préjugé raciste. Exception faite du Consciencisme du Dr Nkrumah, le débat sur la philosophie africaine a jusqu'ici tourné autour de sa propre existence et possibilité, de l'aptitude des cultures africaines et des Africains au mode de pensée philosophique.

A l'expérience cette voie s'est révélée piégée et sans issue, en sorte qu'aujourd'hui nous pensons que la question doit être reprise à la base, et la philosophie européenne examinée et jugée en elle-même, rigoureusement, impartialement, sans tenter d'en distendre le concept pour pouvoir y inclure nos cultures, ou de la caricaturer avec l'arrière-pensée de lui opposer victorieusement nos propres modes de pensée. La question de savoir si nous avons ou non une philosophie doit donc être résolument subordonnée à l'examen impartial et au jugement objectif de la valeur intrinsèque de la philosophie au sens européen du terme et du rôle qu'elle est susceptible de jouer relativement à notre dessein fondamental.

Existe-t-il une philosophie africaine ?

Avec la science et la technologie, nous accédons à la spécificité européenne, à ce que le penseur européen considère à la fois comme le privilège et le fardeau de l'Europe, le secret de sa puissance et de sa domination. Historiquement, la philosophie fut la matrice de l'univers scientifico-technique. Plus d'une fois elle s'est dressée contre cet univers, mais tout compte fait, elle en demeure l'âme. Très significative à cet égard est la manière dont les philosophes viennent d'imposer la linguistique et le structuralisme en France. En science aussi bien qu'en philosophie, c'est la même faculté qui est à l'œuvre : la raison. La raison ainsi que la science et la philosophie en lesquelles elle se déploie seront donc ce que les idéologues de l'impérialisme européen accepteront le plus difficilement de partager avec les autres civilisations.

Lévy-Bruhl s'est rendu célèbre en soutenant, à grand renfort d'érudition et d'exactitude, que les « sociétés inférieures » étaient régies par une mentalité prélogique et mystique qualitativement différente de la logique propre à l'homme civilisé d'Europe. Rentrent dans la catégorie de « sociétés inférieures » tous les « primitifs », Africains et Australiens, naturellement, mais aussi l'Égypte ancienne et le Mexique précolombien ; dans ces deux dernières sociétés, même les représentations collectives qui ont « précipité » sous forme de concepts ont gardé nettement leur caractère prélogique et mystique »¹. La Chine et l'Inde

1. LÉVY-BRUHL, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, P.U.F. 9^e édit. Paris 1951, p. 449.

ont atteint un niveau plus élevé et ont connu des concepts grâce auxquels la Chine a produit d'immenses encyclopédies d'astronomie, de physique, de chimie, de thérapeutique, etc... et l'Inde des grammairiens, des algébristes, les métaphysiciens. Mais la science chinoise « n'est à nos yeux qu'un effroyable fatras » et l'Inde n'a « rien produit qui ressemble à nos sciences de la nature »². Pourquoi ? C'est qu'en Inde comme en Chine, les concepts ont généralement retenu une part considérable d'éléments mystiques, « et qu'en même temps ils se sont figés ». De ce fait ils sont demeurés impropres à une évolution qui les eût purgés de ces éléments « comme il est arrivé heureusement chez les Grecs »³. La Grèce est ainsi proclamée terre natale de la raison, et donc aussi de la science et de la philosophie. Toutes les autres sociétés sont, à des degrés divers, inférieures et prélogiques. Le succès de la thèse de Lévy-Brühl fut considérable et beaucoup d'idéologues de l'impérialisme européen aujourd'hui encore lui restent fidèles.

Le problème de la détermination du domaine philosophique se pose avec précision dès qu'on se propose d'écrire une histoire générale de la philosophie. Emile Bréhier⁴ a suivi la tradition en commençant la sienne par Thalès et en la limitant à l'Occident, mais non sans hésitation. Au terme de sa vaste entreprise, pris de scrupule, il devait demander à Basile Tataki d'exposer « la philosophie byzantine » et à P. Masson-Oursel de présenter « la philosophie en Orient ». Or ce dernier auteur multiplia les déclarations hétérodoxes pour ne pas dire sacrilèges. Il ose parler de « pseudo-miracle grec » (p. 11) ; il voit dans le dualisme égyptien du ka (principe spirituel) et du zet (corps) le prototype du dualisme platonicien du sen-

2. Op. cit. p. 448-449.

3. Op. cit. p. 449.

4. *Histoire de la philosophie*, P.U.F. Paris 1938.

sible et de l'intelligible ; le rôle de l'Égypte ne lui paraît pas moins patent dans la formation du concept de « logos » ; et il n'y a pas, à l'en croire, jusqu'au « connais-toi » de Socrate et à l'examen de conscience des Stoïciens qui ne trouvent des antécédents dans la pensée égyptienne (pp. 39-40). Et devant l'ampleur des emprunts grecs à l'Égypte dans tous les domaines, scientifique, religieux, philosophique, Masson-Oursel n'hésite pas à écrire : « Ainsi, des Présocratiques au Néoplatonisme, la pensée grecque s'enserra dans les modes égyptiens de représentation » (p. 40). Le blasphème suprême contre le « miracle grec », c'est lorsqu'il nous invite « à nous aviser de ce qui devrait être un truisme, l'aspect africain de l'esprit égyptien », plus précisément, « la mentalité nègre, que l'égyptologue aperçoit comme toile de fond, derrière les raffinements de la civilisation dont il s'émerveille »⁵. En vain Bréhier dans la préface tente de restituer à l'Occident le monopole de la raison en affirmant que l'Europe seule est responsable de l'univers moderne scientifico-technique et industriel et que le courant de pensée qui sous-tend cette révolution « se rattache à la sagesse hellénique »⁶. En vain, car n'étant pas orientaliste, il n'a pas autorité pour démentir Masson-Oursel qui soutient que la provenance de cette sagesse hellénique est elle-même essentiellement égyptienne.

Une décade après l'ouvrage de Masson-Oursel, un missionnaire belge, le P. Tempels, publiait aux éditions Présence Africaine une provocante monographie où il osait parler de « Philosophie Bantoue ». Le surprenant c'est l'accueil sympathique que l'ouvrage rencontra chez nombre d'authentiques philosophes. Bachelard le trouve « profond » et susceptible de fonder, à côté de la métaphysique

5. Op. cit., p. 42.

6. Op. cit., p. XI.

sur le mode occidental, une « métadynamique ». Lavelle approuve la thèse du missionnaire, Gabriel Marcel également (et bien sûr, Masson-Oursel). Jean Wahl y relève des analogies avec le bergsonisme. Un ethnologue comme Marcel Griaule y voit la confirmation de ses propres conclusions ⁷.

Témoignages hâtifs dans lesquels entrait une part importante de politesse ? Sans doute. Mais la convergence de tous ces phénomènes : les hésitations de Bréhier, les affirmations scandaleuses de Masson-Oursel, de Tempels et d'autres ethnologues semblait être l'indice d'un grave malaise dans la philosophie. Les gardiens de l'orthodoxie occidentale s'en émurent et entreprirent de faire, de façon systématique, une mise au point. Georges Gusdorf, parle, sur un ton dramatique, de crise et de désintégration de la philosophie : « la crise est ouverte, et l'on peut se demander où l'on s'arrêtera sur le chemin de la désintégration. Le concept de philosophie tend à désigner très généralement toute image du monde et toute sagesse humaine... quels qu'en soient les éléments et les modalités. Le droit à la philosophie devient un des droits de l'homme, en dehors de toute question de longitude, de latitude et de couleur de peau » ⁸. A cette confusion Gusdorf entend mettre bon ordre et évacuer du saint des saints de la civilisation occidentale les intrus barbares. Le rappel s'impose de ce qu'on tend à oublier : que la philosophie n'apparaît qu'au sommet d'un processus évolutif marqué de coupures qualitatives. « Le premier âge de l'existence », celui de l'instinct, appartient au monde animal, impérativement régi par les pulsions biologiques armées d'automatismes organiques rigides. Une première coupure intervient lorsque les impulsions cessent d'être en

7. Cf. témoignages sur la *philosophie bantoue* du Père Tempels, *Présence Africaine* n° 7, pp. 252-278.

8. G. GUSDORF, *Vers une métaphysique*, T 1, CDU, Paris, 1954.

prise directe avec le monde, lorsque la réaction est différée et que la distance ainsi aménagée entre l'être de besoin et l'objet du besoin devient le lieu d'élaboration d'une riposte pensée. C'est alors qu'émergent l'instrument qui vient s'interposer entre les organes et le monde, ainsi que le langage par la vertu duquel les choses sont réduites à une « existence figurative », et deviennent par là toujours disponibles et plus maniables. Le monde que ces possibilités font surgir est celui du mythe. Avec le mythe, l'homme crée la première culture, humanise le monde, c'est-à-dire, l'organise en une totalité directement ou indirectement anthropocentrique. Mais en définitive, l'univers mythique, parce qu'il se fonde sur l'autorité de la tradition, ennemie de toute critique et de tout examen libre et personnel, fige les adaptations réalisées une fois pour toutes en comportements purement répétitifs et rituels et condamne à l'immobilisme l'ensemble de la communauté. En fait le mythe ne fait que reproduire la nature et l'instinct à un autre niveau. Dans les deux cas « la conduite se déploie dans un cadre unitaire et monolithique ». C'est dire que, confronté à des situations neuves, le « primitif », pris dans l'univers mythique, tout comme l'animal, se trouve désarmé et sans ressources pour s'y adapter.

G. Gusdorf veut voir dans cette inadaptabilité (supposée) du « primitif » la raison profonde de la disparition des populations colonisées sous le choc de l'expansionnisme européen. « L'animal ou le primitif, si on l'enlève brutalement à son genre de vie, à son cadre naturel et culturel, dépérit et meurt, atteint d'une sorte de désorientation existentielle que vérifie la constante disparition des populations indigènes au contact de la civilisation occidentale, si des mesures conservatoires et éducatrices ne sont pas prises pour atténuer les effets d'une agression dont les auteurs, comme les victimes le plus souvent, n'ont

pas le moindre soupçon » ⁹. C'est l'absolution donnée aux brutalités et aux massacres coloniaux. La recette est courante et ancienne. Déjà Hegel rendait compte de la disparition des indigènes d'Amérique par le fait que leur « civilisation était entièrement naturelle et qu'elle dut s'effondrer quand l'esprit s'en approcha » ¹⁰.

Le passage du mythe à la philosophie, c'est-à-dire, à la réflexion, à la pensée critique, Gusdorf le conçoit comme une « véritable mutation dans le développement de l'humanité », mutation au moins aussi radicale, aussi profonde que celle qui marque le passage de l'instinct au mythe ¹¹. Mais l'apparition de la philosophie ne doit pas être comprise comme invention d'un génie, mais comme émergence d'un monde nouveau, d'une nouvelle civilisation. Le mythe, selon Gusdorf, constitue la forme de conscience propre à des sociétés de faibles dimensions. La naissance de la philosophie résulte de la formation de grands Etats centralisés ou d'Empires. Ce contexte agrandi impose un « comportement catégorial, opération en esprit et selon l'esprit, en dehors de la présence réelle des choses » ¹². A l'énoncé de cette condition de l'apparition de la philosophie, chacun je suppose, pense à l'Egypte qui a connu pendant plus de cinq millénaires un Etat centralisé, ou bien à la Mésopotamie, ou à la Chine, etc... Mais d'une façon incompréhensible, c'est en Grèce, avec Socrate, que Gusdorf situe le berceau de la philosophie. En dehors de la pensée philosophique occidentale inaugurée par Socrate, il n'y a que mythe et primitivisme. « C'est au domaine du mythe et de la préhistoire que la majeure partie de l'humanité a appartenu et appartient encore. Le règne de

9. Op. cit., p. 55.

10. HEGEL, *Leçons sur la philosophie de l'Histoire*, Trad. J. Gibelin, Vrin, Paris, 1945, p. 78.

11. *Vers une métaphysique*, p. 55.

12. Op. cit., p. 57.

la raison à l'occidentale demeure très limité dans l'espace et dans le temps. »

De cette conclusion se tire la conséquence que l'homo philosophicus a au moins autant de droits sur l'homo mythicus que celui-ci sur l'animal, puisque le fossé est au moins aussi profond entre la philosophie et le mythe qu'entre le mythe et l'instinct. Même si une telle considération n'a joué aucun rôle dans la démarche que nous venons d'exposer, elle s'en déduit néanmoins très logiquement. Et c'est seulement en tenant compte de semblables conséquences que l'on peut saisir le sens réel des débats relatifs à l'existence d'une philosophie africaine. Afin de souligner la portée et la gravité de l'enjeu, nous voudrions encore indiquer brièvement la position de deux grandes autorités philosophiques (parmi d'autres), Heidegger et Hegel.

En août 1955, Heidegger prononçait à Cerisy-la-Salle, en Normandie, une conférence, *Qu'est-ce que la philosophie*, qui fut publiée en 1957¹³. D'emblée Heidegger pose en axiome que la philosophie est grecque et occidentale tout comme l'Occident est en soi philosophique. « La philosophie est grecque dans son être même »¹⁴ ; et cette affirmation, « la philosophie est grecque dans son être propre ne dit rien d'autre que : l'Occident et l'Europe sont, et eux seuls sont, dans ce qu'a de plus intérieur leur marche historique, originellement philosophiques »¹⁵.

Marche historique de l'Occident européen et cheminement philosophique signifient donc rigoureusement la même chose, au point que la locution « philosophie occidentale — européenne » devient pure tautologie¹⁶. De tant d'affirmations intrépides, Heidegger ne daigne fournir

13. Gallimard, Paris.

14. Op. cit. p. 15.

15. Op. cit., p. 16.

16. Op. cit. p. 15.

la moindre justification. Philosophie et monde grec semblent présenter une identité d'essence. Plus exactement, la philosophie réclamait le monde grec et en a pris possession. « La philosophie est dans son être originel, de telle nature que c'est d'abord le monde grec et seulement lui qu'elle a saisi en le réclamant pour se déployer — elle »¹⁷.

La philosophie, poursuit Heidegger, marque l'acte de naissance de l'époque de l'histoire universelle que l'on peut désigner comme l'ère atomique. L'énergie atomique, œuvre des sciences, est en effet en dernière analyse œuvre de la philosophie, « car il n'y aurait assurément jamais eu de sciences si la philosophie ne les avait précédées et devancées »¹⁸. Dériver l'ère atomique de la philosophie en faisant de celle-ci une spécificité inaliénable de l'Occident européen, et rappeler en même temps que l'énergie atomique « est représentée comme la puissance même qui doit déterminer la marche de l'histoire » (id.) n'a rien de rassurant pour les non occidentaux. Cette inquiétude semble d'autant plus fondée que le pessimisme pathétique et angoissé de *Sein und Zeit* (1927) nourri de la peur du déclin de l'Occident prophétisé par Spengler (1916-1920) a fait place dans le cours de 1951-1952 (cf. Qu'appelle-t-on penser ?) à une assurance menaçante. L'Être de l'étant est dévoilé ici comme identique à la volonté de puissance de Nietzsche. « Tout étant, et l'étant dans sa totalité, a le pouvoir de son être dans la volonté et par la volonté... ; c'est la même chose que pense Nietzsche quand il détermine l'Être originel de l'étant comme volonté de puissance... L'Être de l'étant apparaît pour la métaphysique moderne comme volonté »¹⁹. C'est désormais cette thèse essentielle de la « métaphysique occi-

17. Idem.

18. Op. cit., p. 16.

19. Op. cit., p. 68-69.

dentale » que Heidegger entend opposer aux prophètes du « déclin de l'Occident ».

Hegel aussi fait de la pensée et de la philosophie le monopole de l'Occident. Mais il procède plus méthodiquement et plus rationnellement ; il déduit le monopole philosophique de l'Occident de l'essence de la philosophie, ainsi que de l'essence de la culture occidentale et de celle des cultures non occidentales qu'il s'efforce de déterminer avec sa profondeur coutumière. Hegel conçoit la philosophie comme la pensée qui se pense elle-même, la pensée de la pensée, le général ayant pour contenu le général²⁰. L'activité pensante consiste à généraliser et la compétence de la pensée est universelle, générale. L'être pensant peut donc être appelé le général, en ce sens qu'il produit le général, qu'il est dans son essence activité productrice du général et que son ambition ne connaît aucune limitation. Se penser pour un tel être signifie par suite s'appréhender d'une façon générale, se savoir comme quelque chose de général, d'universel, d'infini²¹. Il en résulte que la philosophie ne se rencontre que là où la pensée comme telle devient l'absolu, le fondement, la racine de tout.

Mais poser la pensée comme l'absolu, l'infini, c'est du même coup la poser comme libre ; ce qui est infini et absolu ne peut rien souffrir au-dessus de soi, aucune autorité qui lui soit étrangère, en fait ne se rapporte qu'à soi-même. C'est là le lien profond qui unit la pensée à la liberté. Tout comme la pensée, la liberté exige que l'homme ait dans sa particularité l'intuition de lui-même comme universel, que dans son individualité, il se sache universel, qu'il prenne conscience que son être consiste à être universel dans l'universel. Je ne suis pas libre si je dépends d'un instinct, d'une inclination, d'un intérêt égoïste, car

20. HEGEL, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Trad. J. Gibelin, Vrin, Paris 1954, p. 198.

21. Op. cit., p. 200.

alors je suis quelque chose de particulier, je place mon être dans une particularité et je me trouve lié par elle. « La condition de l'esprit plongé dans la nature renferme immédiatement en soi la finitude de l'intelligence et de la volonté » ²². Un tel esprit n'est pas encore libre ; faisant corps avec le particulier et le fini, il en devient prisonnier et peut être saisi par là. La conscience que ce fini est destructible et que celui qui s'en est fait prisonnier peut être détruit avec lui constitue d'une façon générale la peur. S'enfermer dans l'élément naturel et fini, c'est se soumettre à la peur. La liberté consistera donc à ne pas être dans le fini et le naturel, mais à être en soi infini. On y parvient lorsqu'on pense et veut le droit, la moralité sociale, le bien qui sont des choses générales. Si un peuple a des lois fondées sur le droit et vit réellement selon ces lois, cela suppose que le général est devenu objet à la fois pour la volonté et la pensée. « La liberté de la volonté ne commence que là où la pensée devient pour elle-même libre, où se produit ce qui est général » ²³.

Ce qu'il faut bien noter ici, c'est que la liberté hégélienne a un sens très différent de celui qu'elle prend ordinairement dans la philosophie française. Hegel nie que la liberté puisse être exercée par un individu isolé. Elle ne peut se réaliser qu'au sein d'un peuple. Je ne suis libre que si je pose en principe la liberté des autres qui, de leur côté, reconnaissent et garantissent la mienne. Ainsi pour être réelle, la liberté suppose beaucoup de gens libres. Les lois de la moralité sociale et du droit ont pour fonction de régir leurs rapports entre eux. « Ce n'est que parmi un certain nombre d'hommes qu'on trouve une liberté réelle existante » ²⁴.

22. Op. cit., p. 202.

23. Op. cit., p. 203.

24. Op. cit., p. 207.

Cette analyse permet d'affirmer que la philosophie doit se rencontrer chez tout peuple au sein duquel règnent la pensée et la liberté ; ce qui signifierait chez tous les peuples si l'on faisait de la raison et de la liberté des attributs essentiels de tout homme. Mais ici Hegel introduit un *distinguo* chargé de conséquences. Il convient bien que l'homme, tout homme, enfant, adulte cultivé ou non cultivé, est en soi et par essence raisonnable et libre : c'est par là qu'il se distingue de l'animal. L'homme a bien aussi des sentiments comme l'animal, mais des sentiments tels que le sentiment religieux, le sentiment du droit ou le sentiment moral sont réservés à l'homme seul parce qu'ils tirent leur origine de la pensée. Toutefois c'est seulement la possibilité d'être libre et raisonnable qui existe en chacun. Tout homme est raison et liberté mais en soi seulement. C'est uniquement quand l'homme sait ce qu'il est, quand il parvient à la conscience de ce qu'il est en soi, c'est seulement alors qu'il est vraiment. « Sans cela, raison, liberté ne sont rien »²⁵, elles ne servent à rien à l'homme non cultivé et à l'enfant. Il s'agit pour l'homme de devenir pour soi ce qu'il est en soi. D'une part, il est pensée, liberté, mais en soi, d'autre part, il doit penser et vouloir cet être en soi, en faire l'objet de sa pensée et de son vouloir, afin de lui conférer l'existence et l'être-là dans un monde rationnel et libre objectivement posé. C'est sur cette distinction que reposent toute la différenciation de l'histoire universelle et la délimitation du domaine de la philosophie. Historiquement la philosophie ne se rencontre que là où fleurit la liberté politique, la liberté dans l'Etat et celle-ci commence là où le sujet se sent comme sujet dans la généralité, là où apparaît la conscience de la personnalité comme ayant en soi-même une valeur infinie et où se manifeste la pensée qui pense le général comme l'être véritable.

25. Op. cit., p. 97.

En vertu de cette détermination, Hegel exclut du domaine de la philosophie les indigènes d'Amérique ainsi que les Nègres parce qu'ils seraient plongés dans la naturalité. Pour parler de ces derniers, Hegel trouve des accents terribles. « Le nègre représente l'homme naturel dans toute sa sauvagerie et sa pétulance : il faut faire abstraction de tout respect et de toute moralité, de ce que l'on nomme sentiment, si on veut bien le comprendre ; on ne peut rien trouver dans ce caractère qui rappelle l'homme » ²⁶. L'Égypte ancienne est également exclue. Ni les Chinois, ni les Hindous ne trouvent davantage place dans l'empire de la philosophie. La raison profonde en est « le caractère oriental ». En Orient, « la substance seule est affirmative ; l'individuel est ce qui est sans substance, accidentel » (Hegel : leçons sur l'histoire de la philosophie, p. 202). Dès lors, la plus haute destinée de l'individu consiste à se dissoudre dans la substance, à y noyer sa conscience et son individualité. Politiquement, cette unilatéralité du substantiel correspond au despotisme, à la privation générale de liberté (exception faite du despote lui-même), de droit, de moralité libre, de pensée pure. Rien de tout cela ne saurait apparaître que si le sujet se pose comme conscience en face de la substance et se maintient dans le substantiel comme sujet conscient reconnu comme tel.

Or « c'est dans le peuple grec que nous trouvons pour la première fois cette notion de liberté et c'est là aussi que pour cette raison commence la philosophie » (Hegel : histoire de la philosophie, p. 207). En définitive, c'est en Occident seulement que la philosophie peut exister, parce que ce n'est que là que se rencontre la liberté, sous une forme restreinte en Grèce, et plus largement dans l'Occident moderne. Hegel distingue deux grandes périodes de

26. *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 78.

la philosophie : « 1° la philosophie grecque ; 2° la philosophie germanique ». Cette dernière, observe Hegel, appartient en propre aux peuples germaniques qui ont imprimé un aspect nouveau aux autres nations d'Europe, l'Italie, l'Espagne, la France, l'Angleterre, etc...

Le problème de la délimitation du domaine de la philosophie peut sembler d'abord purement académique et comme tel ne présentant d'intérêt que pour le cercle étroit des philosophes. En réalité, ce qui est en jeu, c'est la hiérarchisation des civilisations et des sociétés, ni plus ni moins. Selon Hegel en effet le mouvement qui anime l'Histoire multimillénaire de l'humanité n'a qu'un but : le triomphe final de la raison, et de la liberté. Par conséquent, la présence ou l'absence de la liberté et de la pensée, c'est-à-dire de la philosophie, signifie l'appartenance ou la non appartenance à l'Histoire universelle. Le fait que la philosophie, i.e., la pure pensée et la liberté, ne se rencontre qu'en Occident veut donc dire en même temps que seul l'Occident est véritablement historique. Hegel écrit : « le vrai théâtre de l'histoire universelle est... constitué par la zone tempérée et en particulier par la partie nord de celle-ci »²⁷. Et encore : « l'immense Asie Orientale est loin de l'histoire universelle et n'y prit aucune part dans l'antiquité, car cette histoire se limitait absolument aux régions situées autour de la mer méditerranée »²⁸, « la Chine et l'Inde se trouvent en quelque sorte encore en dehors de l'histoire universelle »²⁹. Quant à l'Afrique Noire, « c'est le pays de l'enfance qui, au-delà du jour de l'histoire consciente, est enveloppé dans la couleur noire de la nuit »³⁰.

27. Op. cit., p. 78.

28. Op. cit., p. 84.

29. Op. cit., p. 104.

30. Op. cit., p. 87.

Pour qui ne voit pas encore la portée de cette hiérarchisation des sociétés, il faut maintenant observer que c'est par la conquête qu'un peuple historique affirme le principe supérieur dont il porte en lui le germe. La supériorité du principe qui l'anime légitime et fonde en droit la conquête de tout peuple situé à un degré inférieur de la hiérarchie. De plus, il ne peut exister qu'un seul peuple historique à la fois, ce qui lui assure le droit de conquête et de domination sur le monde entier. Ainsi lorsqu'émerge le monde grec, premier peuple vraiment historique et philosophique, tous les autres peuples et notamment le vieil Orient (y compris l'Égypte) perdent leur droit à l'indépendance. Achille a inauguré le monde grec, Alexandre le Grand l'a accompli ; et « tous deux apparaissent guerroyant contre l'Asie »³¹. Hegel écrit encore : « le but d'Alexandre était de venger la Grèce pour tout ce que l'Asie lui avait fait subir depuis longtemps et de trancher enfin par les armes la vieille querelle et la vieille lutte entre l'Est et l'Ouest. Si dans cette lutte, il faisait payer à l'Orient le mal que la Grèce avait souffert par lui, il rendait aussi à cet Orient, en échange des commencements de culture qui en étaient venus, le bien, en répandant dans l'Est la maturité et l'élévation de la culture et en donnant en quelque sorte un cachet hellénique à l'Asie qu'il occupait »³². Nous avons là, explicitement formulée, la doctrine de la « mission civilisatrice » comme fondement et justification de l'impérialisme. C'est parce que le monde grec repose sur le principe supérieur de la pensée et de la liberté qu'il a le droit de ravir à l'Orient sa souveraineté et de lui imposer sa culture.

La philosophie des Lumières pensait qu'un peuple libre ne doit pas se contredire et se souiller en asservissant

31. *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 203.

32. *Op. cit.*, p. 246.

d'autres peuples. Pour Hegel au contraire, c'est précisément parce que l'Occident est libre qu'il est fondé à asservir le monde. Puisque c'est la liberté qui confère des droits à l'homme, les peuples privés de liberté sont aussi sans droits et tombent au rang de la chose sans valeur. C'est, selon Hegel, le cas des Nègres dans les pays desquels il suppose un esclavage si total et si dégradant que la traite des Nègres organisée par l'Occident libre est présentée comme un progrès et un bienfait. « L'esclavage a fait naître plus d'humanité parmi les Nègres ³³. » L'Occident antique a inauguré la philosophie et l'histoire et cette inauguration signifia pour les peuples d'Orient la perte de leur souveraineté, et même de leur droit à la souveraineté. L'Occident moderne met fin à l'histoire et à la philosophie en les portant à la plénitude, et cette fin de l'Histoire signifie pour les non occidentaux la perte définitive de leur indépendance et de leur droit à l'indépendance. Le monde germanique et chrétien — l'Occident moderne — au sein duquel l'esprit Absolu s'accomplit devient par la même l'Absolu du monde. Avec lui, « le principe s'est réalisé et par suite les temps sont révolus ; l'idée ne peut plus rien avoir d'inapaisé dans le christianisme » ³⁴. Plus l'Occident progresse vers le règne de la raison et de la liberté, moins les peuples non occidentaux ont droit à la souveraineté et à l'indépendance. « Ainsi, le monde chrétien n'a plus rien d'extérieur d'une façon absolue, mais un extérieur seulement relatif qui est en soi vaincu et à l'égard duquel il suffit de rendre manifeste qu'il est vaincu » ³⁵. En termes moins spéculatifs, Hegel déclare : « c'est la destinée fatale des empires asiatiques de se soumettre aux Européens et la Chine aussi devra bien un jour s'accommo-

33. Op. cit., p. 92.

34. Op. cit., p. 313.

35. Op. cit., p. 314.

der de ce destin » ³⁶ ; plus généralement, « les hommes ont fait le tour du monde ; pour les Européens, c'est un cercle dont ils sont le centre. Ce qu'ils ne dominent pas encore ne vaut pas la peine d'être soumis ou sera conquis plus tard » ³⁷.

Ainsi la philosophie hégélienne apparaît par un côté (celui que nous venons de présenter) comme une véritable idéologie de l'impérialisme occidental. Cette idéologie se présente chez Hegel sous sa forme la plus profonde, la plus spéculative. Et c'est elle en somme qui est monnayée par des penseurs de moindre envergure jusqu'aux petits détaillants des idées. Le refus de la philosophie aux peuples coloniaux en demeure l'expression la plus élaborée et la plus constante. Il convient cependant de distinguer deux points dans la position hégélienne : la détermination du concept de philosophie et le refus de la philosophie aux peuples non européens. Sur le premier point il faut convenir que, comme un des plus grands génies de la philosophie, Hegel est éminemment qualifié pour définir la nature et les exigences de sa discipline. En revanche, l'insuffisance manifeste de son information sur les cultures non européennes, ainsi que son attitude impérialiste à leur égard, rendent a priori suspect son refus de toute philosophie aux peuples coloniaux : le second point doit donc demeurer ouvert.

36. Op. cit., p. 132.

37. Hegel, cité par Karl JASPERS, in *Origine et Sens de l'Histoire*, Plon, Paris, 1954, p. 99.

II

La philosophie africaine dans le sillage de la négritude

L'Occident a dominé le monde et domine encore la quasi-totalité de l'Afrique. Les idées occidentales dominantes, pour autant qu'elles nous concernent, sont aussi les idées de sa domination sur nous. Dans un article d'ailleurs intéressant, Franz Crahay s'élève avec raison contre le projet d'une « philosophie bantoue »¹. Mais l'auteur ne semble pas soupçonner la dialectique profonde dont le projet d'une « philosophie bantoue » n'est qu'un moment. Ce projet est né précisément de la révolte contre l'affirmation de l'occidentalité essentielle et exclusive de la philosophie. Comment dès lors poser l'Occident en modèle d'esprit universaliste ? Si la quête de l'occidentalité n'obsède pas le penseur occidental au point de l'empêcher de se concentrer sur des « problèmes philosophiques précis », ce n'est pas qu'il juge une telle quête dépourvue de sens, mais bien plutôt parce que le monopole philosophique de l'Occident est une idée reçue et allant de soi.

S'il est vrai que la thèse de l'occidentalité exclusive de la philosophie aboutit à la légitimation de l'impérialisme occidental, n'est-il pas normal que la négation de l'impérialisme entraîne aussi la négation de cette thèse ? La première expérience du Nègre colonisé après l'effondrement de son univers, fut l'éblouissement par le monde occidental aperçu dans l'éclat aveuglant de sa victoire.

1. Franz GRAHAY, *Le « décollage » conceptuel : conditions d'une philosophie bantoue*, in *Diogenè* n° 52, 1965, pp. 61-84.

Fasciné, il n'eut plus bientôt qu'une aspiration : s'échapper de son monde vaincu et dévalué, et se jeter les yeux fermés dans le nouvel univers ; celui-ci lui apparaissait, dans une totale indifférenciation, comme une nébuleuse sans contours et sans formes, mais étincelante. Ce fut le temps de l'assimilation, de l'illusion que l'occidentalité, même subie, suffirait à lui restituer son humanité perdue.

Mais quand son regard se fut suffisamment exercé à mieux scruter l'Occident, il ne tarda pas à discerner à côté des zones de lumière, beaucoup de zones d'ombre. Et surtout il sut que de toute manière l'Occident l'excluait absolument. Il ne lui restait plus qu'à constituer ou à reconstituer son propre monde fondé sur ses propres valeurs. Ce fut le temps du retour aux sources, de l'exaltation de l'originalité et de la différence : ce fut le temps de la négritude. Entre les vues des deux principaux représentants de ce courant culturel, Césaire et Senghor, on relève plus que des nuances. Si Césaire insiste, comme Senghor, sur la différence et l'originalité, il ne va jamais jusqu'à concéder à l'Occident le monopole de l'intelligence. Il attaque bien la raison, mais seulement celle qui est « bouche de l'ordre », et non la raison comme faculté humaine fondamentale. D'autre part son opposition à l'impérialisme est résolue, soutenue. Senghor, au contraire, fait du Nègre un être si complètement dominé par l'émotion et l'instinct et reconnaît si volontiers l'euro péanité exclusive de la raison, que l'on peut se demander si son dessein réel est de nier ou de servir l'impérialisme européen.

Il demeure que, d'une façon générale, la négritude insiste sur l'originalité et la revalorisation des cultures africaines. Et c'est dans son sillage que s'engage la quête d'une « philosophie bantoue », d'une philosophie originale et « authentiquement africaine », différente de toute philosophie européenne.

La philosophie bantoue² du P. Tempels, « la philosophie bantoue-rwandaise de l'être »³ de A. Kagame, sont des ouvrages déjà connus. Nous mentionnerons en outre un article d'Alassane N'daw, « peut-on parler d'une pensée africaine ? »⁴, et une thèse, « La philosophie négro-africaine de l'existence », soutenue à Lille en 1967 par un professeur Camerounais, Basile Juléat Fouda. Ces jeunes auteurs se situent dans le prolongement de Tempels et de Kagame. Nous voudrions appeler l'attention non sur le contenu détaillé de ces deux derniers travaux, mais sur le problème qu'ils posent et la méthode suivie pour le résoudre.

Leur problème commun est l'existence ou la non existence d'une philosophie africaine, savoir, celui-là même qui est soulevé par les philosophes occidentaux. Ceux-ci, nous l'avons vu, donnaient une réponse négative à la question ainsi posée. Et dans la mesure où la philosophie était considérée comme l'attribut essentiel et indispensable d'une humanité vérifiable, une telle réponse avait pour effet de justifier l'impérialisme politique et culturel. En reprenant la question, l'intention des penseurs dont nous parlons était au contraire d'y répondre positivement afin de ruiner par là un argument essentiel de l'idéologie impérialiste⁵. Si les Nègres ont une philosophie propre, ils sont donc pleinement hommes et doivent jouir de tous les droits d'homme, notamment du droit à l'autonomie aussi bien culturelle que politique. Alassane N'daw écrit : « Une première déclaration d'indépendance intellectuelle se fait

2. Présence Africaine, Paris 1949. Un jeune jésuite camerounais Eboussi Boulaga, a présenté dans Présence Africaine, n° 66, une critique fouillée du livre de Tempels dans un article intitulé « le Bantou problématique ».

3. Bruxelles 1956.

4. Présence Africaine n° 58, pp. 32-46.

5. Le cas de Tempels est sans doute plus complexe, cf. l'article du P. Eboussi mentionné ci-dessus.

jour par l'intention de fonder une philosophie de l'homme africain qui montre que cet homme ne peut être conçu comme un accident d'une substance qui serait l'Européen. La revendication d'une dignité anthropologique propre constitue l'un des pôles de cette pensée militante qui a pris conscience qu'elle n'aura de chance de dévoiler l'essence de l'homme noir qu'autant qu'elle pourra le considérer comme producteur d'œuvres culturelles, de philosophie et d'esthétiques... » ⁶

Mais comment établir l'existence d'une philosophie africaine originale ? La méthode de nos auteurs consiste à partir d'une révision de la notion même de philosophie, révision qui revient toujours à son élargissement, de manière à pouvoir y comprendre aussi les modes de pensée propres à l'africain. Le concept en est dilaté jusqu'à prendre la même extension que celui de culture, au sens sociologique de ce terme. Mr N'daw entend, dépassant « une certaine idée de la philosophie considérée comme une vision du monde systématiquement développée ou une tentative de fondation intégrale du discours », s'livrer à une interprétation de toutes les œuvres culturelles africaines, d'en dégager les caractéristiques générales qui seraient présentées comme la philosophie africaine ⁷. C'est B. Fouda qui exprime cette méthode avec le plus de relief. Pour lui, philosopher, c'est interroger le monde pour le comprendre et l'expliquer, *l'organiser* et le totaliser ⁸. Le concept de philosophie ainsi élargi est coextensif à celui de culture. Il est obtenu par opposition au comportement animal. Il se différencie donc d'un tel comportement mais demeure indiscernable de n'importe quelle forme culturelle : mythe, religion, poésie, art, science, etc...

6. Prés. Afr. n° 58, p. 33.

7. Présence Africaine, n° 58, p. 33.

8. B. FOU DA, *Philosophie négro-africaine de l'existence*, Lille, 1967, p. 16.

Ce concept élargi de philosophie ne saurait d'ailleurs être distinguée des autres formes de culture, puisque l'étape suivante de la méthode que nous exposons consiste à interroger n'importe quelle œuvre culturelle afin d'en dégager les notions fondamentales de la philosophie négro-africaine. B. Fouda nomme sa méthode « positivisme fonctionnel » ; celui-ci consiste à reconnaître les faits culturels comme des réalités déjà là, s'imposant « du dehors au chercheur » : institutions, mœurs, croyances, légendes, contes et mythes⁹. Le problème est de saisir le lien qui assure leur cohésion, leur structure d'ensemble. Ce lien général, cette structure d'ensemble ne serait rien d'autre que la philosophie négro-africaine dans sa spécificité. En réalité cette interprétation des données ethnologiques n'a pas pour objet d'établir l'existence d'une philosophie négro-africaine. Ce résultat, but essentiel de l'entreprise, est obtenu dès l'instant où le concept de philosophie est élargi jusqu'à coïncider avec celui de culture. Car l'ethnologie ou l'anthropologie culturelle a déjà établi que toute société humaine a une culture. Donner à la philosophie la même extension que la culture revient donc à poser aussi l'universalité de la philosophie. La philosophie, c'est le sens général de l'être-dans-le-monde de toute société.

• Si les données culturelles africaines sont invoquées c'est uniquement pour livrer la nature précise d'une philosophie négro-africaine dont l'existence est déjà assurée. Plus précisément le problème à cette étape est de savoir si la philosophie négro-africaine, comparée à la philosophie européenne, est originale ou non, si ces deux philosophies doivent être confondues, ou au contraire, différenciées ou même opposées. Or la réponse, pour les auteurs qui nous occupent, est que la philosophie négro-africaine diffère

9. Op. cit., p. 28-29.

radicalement de l'européenne et même s'y oppose. La philosophie occidentale établit une dualité, voire une dichotomie, entre l'homme et l'Univers. Elle se caractérise par l'esprit prométhéen, la volonté de dominer le monde, et cette « mentalité prométhéenne l'entraîne dans une course illimitée vers un savoir et un pouvoir qui le plongent dans une insatisfaction permanente en face des résultats acquis » ¹⁰. L'Africain au contraire vit en communion avec la nature dans un sentiment d'équilibre et d'harmonie entretenu « grâce à un ensemble de techniques et de rites compensateurs » ¹¹. B. Fouda arrive à des conclusions identiques. La philosophie occidentale est, dès l'origine, tournée vers la conquête du monde extérieur que, pour cette fin, elle conceptualise, systématise avec la seule raison, en se passant des lieux. Le Nègre, lui, « a jeté son dévolu sur l'intériorité humaine ». Il n'a « nulle vocation à l'empire du monde ; nulle préoccupation de conquérir le cosmos extérieur », il ne s'est jamais soucié d'accumuler des biens matériels : « il ignore la dictature de l'argent » ¹². « L'unique souci de sa philosophie fut, est et sera forcément une herméneutique du sens de l'homme et de l'univers par référence à Dieu, le Père de l'existence » ¹³.

L'affirmation que la philosophie négro-africaine diffère radicalement de celle de l'Europe n'est une conclusion qu'en apparence. Tout comme l'assertion qu'il existe une philosophie négro-africaine, elle est déjà impliquée dans la nécessité où l'on s'est trouvé d'élargir le concept de philosophie de manière à le rendre coextensif à toute forme culturelle indistinctement. S'ils avaient pu exhiber une philosophie négro-africaine semblable à celle de l'Europe, nos auteurs n'auraient eu aucun besoin de diluer

10. A. N'DAW, *Présence Africaine*, n° 58, p. 39.

11. *Op. cit.*, p. 38.

12. FOUDA, *op. cit.*, p. 24.

13. *Op. cit.*, p. 26.

préalablement le concept de philosophie dans celui de culture. En réalité, la volonté de présenter comme philosophie des modes de pensée considérés comme spécifiquement africains, précède et explique la dilution de la philosophie dans la culture, et non l'inverse.

Et cette volonté, qu'il faudrait donc placer au point de départ de l'entreprise, se retrouve figée à son terme. Car aussitôt qu'ils se croient en droit de discourir sur une philosophie négro-africaine spécifique et opposée à la philosophie européenne, les auteurs dont nous parlons prennent une position philosophiquement surprenante et insolite : ils se mobilisent pour la défense de la « philosophie négro-africaine » qu'ils viennent d'exhumer. Mr N'daw conçoit la pensée négro-africaine « comme une passion militante ouverte certes, disponible sans doute, mais apte à se défendre contre tout ce qui peut porter atteinte à son intégrité... »¹⁴. Et B. Fouda écrit tranquillement : « la philosophie nègre doit se transmettre à travers les âges comme un héritage à recevoir, à défendre et à incarner pour atteindre à l'existence authentique », ou encore : « les générations successives accordent les pleins pouvoirs aux ancêtres et leur font entière confiance sur tous les plans »¹⁵. Déclarations déroutantes, et l'on ne procéderait pas autrement si on voulait démontrer l'inexistence d'une philosophie négro-africaine.

Amener au jour une authentique philosophie négro-africaine établirait à coup sûr que nos ancêtres ont philosophé, sans pour autant nous dispenser, nous, de philosopher à notre tour. Déterrer une philosophie, ce n'est pas encore philosopher. L'Occident peut se vanter d'une brillante tradition philosophique. Mais l'occidental qui a reconnu l'existence de cette tradition et qui en a même

14. N'DAW, op. cit., p. 35.

15. FOUDA, op. cit., pp. 32-33.

saisi le contenu, n'a pas encore commencé à philosopher. La philosophie ne commence qu'avec la décision de soumettre l'héritage philosophique et culturel à une critique sans complaisance. Pour le philosophe aucune donnée, aucune idée si vénérable soit-elle, n'est recevable avant d'être passée au crible de la pensée critique. En fait la philosophie est essentiellement sacrilège en ceci qu'elle se veut l'instance normative suprême ayant seule droit de fixer ce qui doit ou non être tenu pour sacré, et de ce fait abolit le sacré pour autant qu'il veut s'imposer à l'homme du dehors. C'est pourquoi tous les grands philosophes commencent par invalider ce qui était considéré jusqu'à eux comme absolu. On prétendra peut-être que cela ne vaut que pour la philosophie européenne et non pour la philosophie négro-africaine. Mais si on pousse à ce point le culte de la différence, on ne voit plus la raison de faire passer nos modes de pensées pour de la philosophie.

Quels résultats ont été effectivement atteints par cette quête d'une philosophie négro-africaine originale préexistante ? Le résultat le plus net semble d'ordre terminologique. L'opposition depuis longtemps établie entre les productions culturelles africaines et la philosophie subsiste intacte après l'effort de démontrer l'existence d'une philosophie négro-africaine originale. Simplement on demande que ces œuvres prennent dorénavant le nom de philosophie de telle sorte que leur opposition avec la pensée occidentale devienne intérieure à la philosophie. Cette inclusion dans une même dénomination n'est pas obtenue par un rapprochement réel entre les deux termes de l'opposition, mais uniquement par une simple modification terminologique : l'élargissement du sens du mot philosophie. Avant comme après cette modification purement verbale, les modes de pensée africains demeurent identiques et s'opposent aussi radicalement à ceux des Européens.

Un second résultat concerne l'attitude à l'égard de certaines productions de la pensée africaine telles que nous les révèle l'ethnologie. Au lieu d'adopter à leur endroit l'attitude de détachement scientifique, les auteurs en quête d'une philosophie africaine spécifique leur confèrent une valeur normative relativement à la vérité ou à l'action. Leur façon de procéder n'est ni purement philosophique, ni purement ethnologique, mais ethno-philosophique. L'éthno-philosophie expose objectivement les croyances, les mythes, les rituels, puis brusquement, cet exposé objectif se mue en profession de foi métaphysique, sans se soucier ni de refuter la philosophie occidentale, ni de fonder en raison son adhésion à la pensée africaine. De la sorte l'éthno-philosophie trahit à la fois l'ethnologie et la philosophie. L'ethnologue décrit, expose, explique, mais ne s'engage pas (du moins pas ouvertement) quant au bien-fondé de ce qui est ainsi décrit, expliqué. Elle trahit aussi la philosophie parce que la pierre de touche qui lui permet d'opérer un choix entre les diverses opinions est avant tout l'appartenance ou la non appartenance à la tradition africaine, alors qu'un exposé philosophique est toujours une argumentation, une démonstration ou une réfutation. Ce qu'un philosophe retient et propose est toujours, du moins en droit, la conclusion d'un débat contradictoire, c'est-à-dire, d'un examen critique et absolument libre.

La philosophie est peut-être la seule discipline qui a le courage et la force de soumettre ouvertement l'Absolu à la discussion, de le prendre comme objet de débats publics, débats qui ne sont pas seulement formels puisqu'ils aboutissent souvent à le détrôner. Le philosophe n'est ni neutre, ni désintéressé, c'est peu de dire qu'il a opté pour un Absolu : il est le militant de son Absolu. Et en cela il diffère du simple savant qui affecte devant son objet d'étude une attitude neutre. Mais l'Absolu du philosophe n'est pas un mystère dont il détiendrait seule la révélation : il

sait son Absolu et entend le démontrer par des arguments. Il fait appel à la raison, à la pensée critique et non à la peur ou à la confiance. L'ethno-philosophie au contraire, a pour effet, sinon pour but, d'éluder le débat sur l'Absolu. Elle se caractérise en effet par le fait qu'elle glisse subrepticement (avec cependant beaucoup moins de retenue que l'ethnologie pure) dans des exposés théoriquement descriptifs et objectifs, des opinions métaphysiques non critiquées, et les soustrait par là à la critique philosophique. Pour cette raison l'ethno-philosophie apparaît à la philosophie comme une théologie qui ne veut pas dire son nom.

A bien examiner son mode de présentation des faits culturels, on surprend également une démarche que l'on pourrait appeler la rétro-jection. Ce que l'ethno-philosophe valorise dans le passé, n'est pas en fait nécessairement imposé par la considération du passé. La rétro-jection, c'est le procédé par lequel il altère et défigure la réalité traditionnelle en y introduisant secrètement dès le stade descriptif, des valeurs et des idées actuelles pouvant être tout à fait étrangères à l'Afrique, pour les retrouver au stade de la profession de foi militante, « authentifiées » en vertu de leur prétendue africanité. Les « lectures » variées de la tradition africaine : chrétienne, musulmane, existentialiste, socialiste, etc... montrent que les polémiques actuelles l'utilisent à leurs fins à titre de matière impuissante et passive se prêtant docilement à toutes les sollicitations.

L'ethno-philosophie telle qu'elle s'est pratiquée jusqu'ici n'a trop souvent été qu'une voie de facilité, faisant l'économie à la fois des techniques et des méthodes d'enquête ethnologiques et de la discussion philosophique des idées et des valeurs mises en avant, et tout ceci, au nom de l'africanité. En plus des multiples impasses théoriques auxquelles elle aboutit, l'ethno-philosophie s'est avérée d'une grande stérilité. En se soustrayant aux exigences scientifiques d'enquête, elle se met hors d'état d'enrichir notre

connaissance de nous-mêmes par l'apport de documents neufs solidement établis ; et en esquivant le débat philosophique sur les idées et les valeurs, il ne lui reste pour les imposer que la voie d'un dogmatisme desséchant dans lequel la négritude entendue comme retour à nos sources culturelles dans la fierté retrouvée, est pervertie au point de n'être plus qu'un avatar du « magister dixit ». En raison d'un tel dogmatisme, les idées avancées par l'ethno-philosophie sont figées dès leur mise au jour et ne sont susceptibles d'aucun développement.

Pour une nouvelle orientation philosophique en Afrique

Pour ouvrir la voie à un développement philosophique en Afrique, il faut que, résolument, nous nous détournions de l'ethno-philosophie, aussi bien de sa problématique que de ses méthodes. Plutôt que l'exhumation d'une philosophie africaine originale selon des voies qui ne se soumettent ni aux exigences de la science, ni à celles de la philosophie, notre dessein principal devrait être de parvenir à une saisie et à une expression philosophiques de notre « être-dans-le-monde » actuel et à une détermination de la manière de le prendre en charge et de l'infléchir dans une direction définie. Une philosophie africaine originale arrachée à la nuit du passé n'a pu être, si elle a existé, que l'expression d'une situation elle-même passée. C'est dire que la redécouverte d'une telle philosophie ne saurait résoudre notre problème philosophique actuel, savoir, l'effort d'élucidation de notre actuel rapport au monde. Notre monde n'étant plus celui de nos ancêtres — il s'en faut de beaucoup — leur conception du monde ne saurait non plus être la nôtre.

L'ethno-philosophie, disions-nous, est un aspect (tardif) du mouvement de la négritude. Notre opinion est qu'elle doit être dépassée tout comme le mouvement qui la porte. L'ethno-philosophie s'inscrit avec la négritude, dans une perspective revendicative : « la revendication d'une dignité anthropologique propre », pour reprendre la formule de N'daw. Il s'agit de déterrer une philosophie africaine pro-

pre, pour la brandir devant les négateurs de notre « dignité anthropologique » comme un irrécusable certificat d'humanité. Ainsi l'ethno-philosophie en reste à la finalité de la négritude et des mouvements de libération coloniaux, dont la négritude révolutionnaire ¹ (celle de Césaire, de Damas ou de David Diop) ne fut que la dimension idéologique et spirituelle. En somme, les mouvements coloniaux de libération sont d'essence revendicative, leur lutte même a pour fin d'appuyer des revendications. Et celles-ci se ramènent à la réclamation d'un droit fondamental : « le droit à l'initiative historique », selon l'expression de Césaire, et spécialement le droit à l'indépendance politique. Ce droit, cambriolé par le colonisateur, doit être officiellement reconnu par ce dernier. La lutte de libération trouve donc son aboutissement dans les négociations autour d'une table de conférence, en vue de la reconnaissance juridique, et la proclamation solennelle de l'indépendance. Et la négritude révolutionnaire, si l'on convient de la considérer comme l'aspect idéologique des mouvements de libération des peuples noirs, devait donc plaider pour la reconnaissance du droit à « l'initiative historique » de ces peuples.

Plus précisément, le rôle de la négritude révolutionnaire fut double : d'une part réveiller chez les colonisés le goût de la liberté, abolir chez eux le sentiment de la fatalité de l'asservissement, par le rappel de ce qu'ils furent jadis, des cultures qu'ils créèrent, etc, et les convaincre ainsi qu'ils n'étaient pas de trop, qu'ils ne parasitaient » pas le monde, que leur contribution à la grande œuvre de l'humanité était essentielle et irremplaçable ; d'autre part la négritude s'efforçait de montrer aux Européens de bonne volonté que

1. Par cette expression nous désignons la négritude en général qui a pour chef de file, Aimé Césaire. Il faut la distinguer du mouvement de même nom, animé par Senghor qui, surtout depuis 1948, sert si bien les intérêts coloniaux qu'il semble bien s'opposer, au fond, à la négritude césairienne.

les revendications des colonisés étaient fondées et que l'intérêt bien compris de l'Occident exigeait l'abolition du système colonial. Telle apparaît la ligne d'argumentation du célèbre « Discours sur le colonialisme » d'Aimé Césaire. Il commence par un grave avertissement à l'Europe : « Une civilisation qui s'avère incapable de résoudre les problèmes que suscite son fonctionnement est une civilisation décadente... Une civilisation qui ruse avec ses principes est une civilisation moribonde ». Et à la fin du Discours, le même avertissement est repris et précisé : c'est l'impérialisme romain qui prépara la ruine du monde antique en détruisant les nationalités et les cultures qui le constituaient, se soutenaient et se protégeaient mutuellement, même en s'ignorant entre elles ; leur destruction par l'impérialisme romain fit le vide autour de Rome et ouvrit la voie aux invasions barbares. De la même façon, la bourgeoisie européenne en semant ruines et désolation en Asie, en Afrique, en extirpant « la racine de la diversité », crée autour d'elle un vide dangereux. « La vérité est que, dans cette politique, la perte de l'Europe elle-même est inscrite, et que l'Europe, si elle n'y prend garde, périra du vide qu'elle fait autour d'elle »². Mais quels barbares peuvent-ils menacer l'Europe ? Les barbares modernes, selon Césaire, ce sont les Américains³, avec leur violence, leur démesure, leur mercantilisme, la vulgarité, la bêtise. Devant cette menace, l'ultime change de l'Europe, c'est de prendre d'elle-même, en Afrique, en Océanie, aux Antilles, l'initiative d'une politique des nationalités, de respect des peuples et des cultures. Là réside son intérêt bien compris.

Donc Césaire s'adresse aux colonisés pour les convaincre

2. Aimé CÉSAIRE, *Discours sur le colonialisme*, Présence Africaine, Paris, 1955, pp. 66-67.

3. Vouloir opposer l'Europe à l'Amérique semble assez illusoire.

de la possibilité de leur libération et leur insuffler le courage de la lutte. Se retournant vers le colonisateur, il tente, beaucoup plus rarement il est vrai, de le persuader que son intérêt profond serait de procéder à la décolonisation.

De toute manière, il apparaît qu'avec la proclamation de l'indépendance, ces deux côtés perdent pour l'essentiel leur fondement. L'accès à la souveraineté politique marque la limite de toute idéologie axée sur la revendication du droit à l'initiative, à la personnalité, à un destin séparé, et sur la plaidoirie pour amener les colonisateurs à faire droit à une telle revendication, puisque l'acte juridique d'indépendance constitue la reconnaissance solennelle de ce droit.

Dès lors l'enjeu ne peut plus être pour nous la reconnaissance d'un droit, mais l'exercice de ce droit. Pour la majorité des peuples noirs l'ère des chicanes sur les textes juridiques est close, close aussi celle des revendications pour la reconnaissance de « notre dignité anthropologique ». Il faut maintenant passer aux actes, et imposer par des réalisations de tous ordres cette dignité anthropologique. Tant que notre droit à l'initiative n'était pas reconnu, cela avait un sens de brandir notre originalité culturelle, philosophique, etc... comme certificat d'humanité et comme justification de notre revendication d'un destin séparé, autonome, car ce quelque chose d'essentiel et d'irremplaçable dont nous nous disions détenteurs, nous ne pouvions l'apporter au monde qu'en étant nous-mêmes, en assumant la responsabilité de notre destin. La simple idée que nous sommes indispensables à la communauté humaine pouvait contribuer substantiellement à impulser dynamisme et enthousiasme à la lutte de libération et gagner des sympathies dans les métropoles. Mais tout cela pouvait rester formel.

Le problème change radicalement lorsque le droit d'être nous-mêmes est formellement acquis. Le rappel de la

richesse, de la splendeur, de l'originalité de nos cultures n'était qu'une promesse : la promesse de ce dont nous serions capables, de l'apport que nous ferions à la civilisation universelle, si nous avions la responsabilité de nous-mêmes. L'accession à la souveraineté politique nous somme de tenir cette promesse. Or le temps passe et nous ne parvenons pas à le faire : en prenons-nous seulement le chemin ? Alors s'impose à nous de façon plus impérative une action plus énergique et plus profonde sur nous-mêmes. Car ce sont nos insuffisances qui s'imposent à présent à notre attention, et non plus nos richesses et nos possibilités. Ce que nous avons en propre, ce ne sont pas seulement les valeurs que le monde attendrait, mais aussi de redoutables lacunes. Celles-ci furent responsables de notre défaite, et la responsabilité de nos difficultés actuelles doit aussi leur être attribuée pour une bonne part. Or on ne peut espérer édifier toute une civilisation, faire surgir tout un monde en se payant de mots : il faut payer de son être même.

La volonté d'être nous-mêmes, d'assumer notre destin, nous accule finalement à la nécessité de nous transformer en profondeur, de nier notre être intime pour devenir l'autre. Et cette nécessité nous ramène au point de départ de notre affrontement avec l'Occident, époque où nous cherchions avec tant d'ardeur à rétablir l'équilibre des forces en nous emparant du secret de la victoire de l'Occident. Le moment de la négritude, que l'ethno-philosophie voudrait prolonger artificiellement, nous a détourné de cette quête. Or l'erreur de cette première démarche ne résidait pas dans la volonté de s'emparer du secret de l'Occident, mais dans la croyance fort répandue que ce secret consistait en quelque sorte en une recette communicable par révélation ou par initiation ; elle résidait surtout dans la confiance accordée à la « mission civilisatrice », aux promesses et à la bonne foi du colonisateur, elle résidait dans

le fait d'embrasser sans discrimination la civilisation occidentale, de la prendre en bloc comme supérieure à la nôtre. Ce que cette première démarche avait de juste, en revanche, c'est l'idée que la civilisation occidentale recèle une arme secrète dont il importe absolument de s'emparer pour sortir de la « raque de l'histoire ».

Or il ne faut pas se représenter ce secret comme une recette. Lorsqu'il s'agit de civilisations fondamentalement semblables, le secret de la victoire de l'une sur l'autre peut être quelque chose qui ressemble à une recette, et donc plus ou moins rapidement maîtrisable. Mais dans le cas de la défaite infligée aux peuples coloniaux par l'Occident, la raison en résidait dans une profonde différence de cultures. S'emparer du « secret » de l'Occident doit dès lors consister à connaître à fond la civilisation occidentale, à identifier la raison de sa puissance et à l'introduire dans notre propre culture. Seulement cette introduction n'est pas à concevoir comme une simple addition qui laisserait intacts les anciens éléments culturels, ni même comme une paisible greffe devant opérer sans heurts les transformations désirées : elle implique que la culture indigène soit révolutionnée de fond en comble, elle implique la rupture avec cette culture, avec notre passé, c'est-à-dire, avec nous-mêmes.

Si la libération est notre but, alors la chose la moins avisée que nous puissions entreprendre est certainement la restauration du monde ancien, la conservation de notre spécificité, le culte de la différence et de l'originalité, puisque la cause de notre défaite et de notre condition actuelle de dépendance effective est à chercher dans notre spécificité, dans ce qui nous différencie de l'Europe, et nulle part ailleurs. Car si notre monde ancien n'a pas pu supporter le choc du monde européen ce fut assurément en raison de quelque chose qui le différenciait de l'Europe. Or tenter de reconstituer le monde ancien, c'est entre-

prendre de maintenir aussi cette faille ; essayer de sauver l'une ou l'autre épave institutionnelle, idéologique ou spirituelle de ce monde uniquement parce qu'elle fut nôtre, c'est courir le risque de sauver précisément cela qui causa notre défaite et qui par conséquent confirmerait cette défaite et nous conduirait à la perte.

Notre tâche se précise donc ainsi : nous avons à nous affirmer dans le monde actuel ; nous, séculièrement assis dans la nuit de l'inanité, nous avons à nous redresser de toute notre stature d'hommes ; nous, depuis si longtemps affairés au service de l'autre, nous avons à nous affirmer à notre propre service ; nous dont l'autre a si longuement disposé, nous devons rentrer dans la disposition de nous-mêmes. Et naturellement la décision de nous assumer, de nous affirmer, d'être fiers (nous jusqu'ici si humiliés et si humbles) est en même temps décision d'assumer notre passé, de le valoriser et d'en être fiers. Seulement, une telle décision, pour autant qu'elle veut introduire une révolution radicale dans notre condition actuelle, exige pour aboutir une rupture elle aussi radicale avec notre passé, puisque cette condition provient rigoureusement et incontestablement de ce passé. La volonté d'être soi conduit immédiatement à la fière reprise en charge du passé, parce que l'essence du soi n'est que le résultat du passé du soi ; mais le passé lucidement et froidement interrogé et scruté atteste que l'assujettissement présent trouve son explication, dans la provenance de l'essence du soi, c'est-à-dire, dans le passé du soi, et nulle part ailleurs. Révolutionner la condition présente du soi signifie donc en même temps révolutionner l'essence en soi, ce que le soi a en propre, ce qu'il a d'original et d'unique, entrer dans un rapport négatif avec le soi.

S'affirmer, se revaloriser, retrouver la fierté, qu'est-ce à dire sinon entrer en conflit avec les forces qui nous écrasent ? Et comment imaginer que nous sortions victo-

rieux d'un tel affrontement avant d'avoir assimilé le secret en vertu duquel nous sommes encore dominés en dépit de notre souveraineté formelle ? Autrement dit, pour s'affirmer, pour s'assumer, le soi doit se nier, nier son essence et donc aussi son passé. En rompant ainsi avec son essence et son passé, le soi doit viser expressément à devenir comme l'autre, semblable à l'autre, et par là incolonisable par l'autre. C'est la nécessaire médiation conduisant à une réelle affirmation de nous-mêmes dans le monde actuel.

La grande Royale l'exprime avec force : « l'école où je pousse nos enfants tuera en eux ce qu'aujourd'hui nous aimons et conservons avec soin, à juste titre. Peut-être notre souvenir lui-même mourra-t-il en eux... Ce que je propose c'est que nous acceptions de mourir en nos enfants et que les étrangers qui nous ont défaits prennent en eux toute la place que nous aurons laissée libre... Que faisons-nous de nos réserves de graines quand il a plu ? Nous voudrions bien les manger, mais nous les enfouissons en terre. La tornade qui annonce le grand hivernage de notre peuple est arrivée avec les étrangers, gens des Diallobé. Mon avis à moi, Grande Royale, c'est que nos meilleures graines et nos champs les plus chers ce sont nos enfants » ⁴.

Ce choix dramatique entre l'essence du soi et sa destruction au profit de l'autre s'est imposé à tous les peuples qui durent affronter la puissance de l'Occident. Au XIX^e siècle, les « slavophiles » russes, sourds à la proclamation de la fin de l'Histoire par Hegel, voulurent ajouter un moment au développement de l'esprit du monde : le moment de l'incarnation de l'idée chrétienne. L'idéal chrétien d'amour et de fraternité universels, « germe de la vie future du monde, ce n'est pas le Germain aristocrate et conquérant,

4. Cheikh HAMIDOU KANE, *L'aventure ambiguë*, Julliard, Paris, 1961, pp. 62-63.

5. Alain BESANÇON, *Le Tsarévitch immolé*, Plon, Paris, 1967, p. 13.

mais le slave, paisible et travailleur, qui est appelé à l'accomplir » ⁵. Face à l'Europe les slavophiles veulent restaurer la dignité de la Russie, non plus dans l'identité suivant la voie de Catherine I^{re}, mais dans la différence. Mais où rencontrer les indices de cette Election ? « Le contraste entre l'essence lumineuse et la réalité sordide était un écueil de la pensée slavophile » ⁶. Gogol résolut la difficulté en voyant dans l'échec même de la Russie le signe de son Election. La pauvreté de la Russie, les maladies, les souffrances de son peuple, il faut les aimer et en remercier Dieu. Le raisonnement de Gogol est le suivant : « Si vous n'aimez pas la Russie vous n'aimerez pas vos frères, et si vous n'aimez pas vos frères, vous ne brûlerez pas d'amour pour Dieu, et si vous ne brûlez pas d'amour pour Dieu, vous ne serez pas sauvés » ⁷. Dostoïevsky reprend la thèse de Gogol, mais en faisant de ce destin de la nation russe, un trait de caractère de l'homme russe. Le Russe se caractériserait par un profond besoin spirituel de souffrance. La tradition mystique ainsi créée survivra avec Vl. Solovjev, Rosanov et Berdiajev.

Belinskij créa une tradition radicalement opposée en attaquant, le 3 juillet 1847, les vues de Gogol dans une lettre retentissante. Il s'en prend à toute idée d'une essence nationale, à toute recherche du sens profond de la Russie : de la russité. Sa perspective est celle de la philosophie des lumières. La Russie a besoin d'instruction, de justice, de dignité, de liberté et non de mysticisme ou de piété. « Il ne s'agit pas d'approfondir l'ontologie de la Russie, ni de s'identifier à elle, mais finalement de la détruire » ⁸. C'est cette tradition reprise par Dobroľjubov, Tchernychevski qui triomphera avec Lénine dans la Révolution d'octobre.

6. Idem.

7. Op. cit., p. 14.

8. Op. cit., p. 18.

Les Belinskij, les Herzen de la Chine s'appellent Chen Du-Xiu, Cai Yuan-Pei, Ly Zun, principaux responsables d'une formidable révolution culturelle, connue sous le nom de « mouvement du Quatre Mai », parce qu'elle culmina le 4 mai 1919 avec une manifestation d'Etudiants de l'université de Pékin. Sorte d'Aufklärung chinois, le mouvement du Quatre Mai fut lui aussi essentiellement iconoclaste. L'infâme contre lequel, au nom de la science et de la démocratie, il se déchaînait avec une rare violence, c'était cette curieuse religion sans dogme, sans clergé et sans culte : le confucianisme, l'enseignement plusieurs fois millénaire du Maître. On avait bien tenté auparavant de faire à l'Occident de nombreux emprunts. Mais ils devaient se limiter au domaine technique et utilitaire. Le principe du choix était que le savoir chinois devait demeurer la base, le savoir européen étant utilisé comme simple moyen. L'espoir d'acquérir la puissance européenne sans mettre en question la quintessence du patrimoine culturel est bien exprimé dans cette opinion d'un intellectuel modernisant : « Dans moins d'un siècle la Chine aura adopté toutes les méthodes occidentales et y excellera — toutefois ce ne sont là que des instruments : ils ne sont pas la voie et ne peuvent être considérés comme base nécessaire pour gouverner l'Etat et pacifier le monde. La voie de Confucius est la voie de l'homme. Aussi longtemps que l'Humanité existera, la Voie demeurera inchangée »⁹.

Ce fut précisément l'échec de cette solution qui poussa les jeunes du mouvement du Quatre Mai à prendre pour cible de leurs attaques l'essence même de la culture chinoise, le support idéologique du régime ancien. La morale de Confucius reposait sur trois principes : la subordination du sujet au souverain, du fils au père, de la femme au mari.

9. Cité par Lucien BIANCO, in *Les origines de la Révolution chinoise*, Gallimard, Paris, 1967, p. 58, note n° 2.

Le mouvement du Quatre Mai dénonce ces principes comme constituant les piliers de l'antique despotisme chinois. La nouvelle société que le mouvement entend instaurer reposera, elle, sur la démocratie et la science, lesquelles sont incompatibles avec la « quintessence nationale ». Chen Du-Xiu expose avec lucidité cette incompatibilité. Accusé de viser à détruire le confucianisme, les rites, la religion traditionnelle, il reconnaît le bien-fondé de toutes ces accusations, mais refuse de plaider coupable. Il s'explique : « Afin de soutenir la démocratie, nous sommes obligés de combattre le confucianisme, les rites, la chasteté des femmes, la morale traditionnelle et la politique ancien style. Pour préconiser la science, nous ne pouvons faire autrement que de nous opposer à l'art traditionnel et à la religion traditionnelle. Pour recommander aussi bien Démocratie que Science, nous sommes contraints de nous attaquer au culte de la « quintessence nationale » et à la littérature ancienne »¹⁰. L'option est donc sans équivoque : se nier, mettre en question l'être même du soi, et s'eupéaniser fondamentalement. C'est la raison pour laquelle les acteurs du mouvement traduisent les philosophes européens, font venir les philosophes occidentaux les plus célèbres : J. Dewey, Bertrand Russel, invités, parcourent le pays, donnent conférences et cours pendant des années et exercent une influence profonde sur le mouvement.

Le mouvement du Quatre Mai est considéré par les historiens chinois comme le point de départ de la Chine contemporaine. C'est ce mouvement qui, en s'étendant, en s'approfondissant et en se radicalisant, devait aboutir à la Chine d'aujourd'hui. On pourrait multiplier des exemples montrant que tous les pays qui ont pu échapper à l'impérialisme européen ont dû se nier pour s'approprier le secret de la puissance européenne.

10. Op. cit., p. 76.

• Notre intention n'est point de prôner un mimétisme irréfléchi. Mais un phénomène qui donne à penser est celui-ci : les peuples qui ont décidé de perdre leur essence afin d'assimiler le secret de l'Occident impérialiste se retrouvent en demeurant eux-mêmes, et ceux au contraire qui ont voulu préserver leur originalité, leur être profond sont en train de les perdre en se perdant. Les premiers ont fait peau neuve et ont recouvré santé et vigueur, les seconds, incapables de riposter adéquatement au défi du temps, succombent sous le poids du passé, s'éloignent de la scène de l'histoire et deviennent un champ d'action et d'extension de l'autre. L'Union Soviétique développe l'enseignement et l'usage de la langue russe qui, dans l'intelligentsia, se laissait progressivement supplanter par le français. La réhabilitation des centaines de langues nationales étouffées sous le tsarisme donna une vigoureuse impulsion à une véritable renaissance des cultures des diverses nationalités qui constituent l'Union. En Chine, le remplacement du « Wenyan », langue écrite connue des seuls mandarins, par le « Bachua », langue parlée et populaire, produisit des effets semblables, si bien que le mouvement du Quatre Mai dans son ensemble fut considéré comme un mouvement de « Renaissance chinoise ».

En revanche, l'Inde, empêtrée dans sa métaphysique, ne parvient même pas à faire adopter une langue nationale pour l'ensemble du pays, ni à ébranler la prépondérance de l'anglais. Quant au monde arabe, Abdallah Laroui a montré les acrobaties auxquelles il recourt pour mettre à l'abri des impératifs de notre temps son arabité, son Absolu, en somme, l'Islam ¹¹. Ses difficultés présentes font craindre que notre temps de science et de technologie ne se venge en mettant en danger son existence, et que son Absolu

11. ABDALLAH LAROUÏ, *L'idéologie arabe contemporaine*, Maspéro, Paris, 1967.

ne lui soit que d'un médiocre secours pour relever le défi. En ce qui concerne les peuples africains, un coup d'œil sur les horaires d'enseignement suffit à faire voir que la proportion élevée de nos maigres ressources consacrée à l'éducation sert essentiellement à l'extension des langues européennes. Dans les anciennes colonies françaises notamment, nous en sommes au point où de nombreux enfants de la bourgeoisie ignorent tout de la culture africaine, ne connaissent pas un traitre mot d'aucune langue africaine, ne comprenant et ne parlant que le français. Et dans le même temps, L. S. Senghor au nom de la négritude, nous propose la francophonie, c'est-à-dire, l'affermissement et le développement du domaine du français, comme idéal et fondement de notre politique et de notre culture.

La négritude senghorienne manifeste ainsi au grand jour sa vraie nature : c'est l'idéologie quasiment officielle du néo-colonialisme, le ciment de la prison où le néo-colonialisme entend nous enfermer, et que nous avons donc à briser. En Afrique aussi c'est le radicalisme iconoclaste, et non le culte superstitieux et mystificateur de la différence et de l'essence de soi, qui, paradoxalement permet de se retrouver, et d'être soi. C'est au Ghana de Nkrumah, en Tanzanie et en Guinée que les pas les plus sérieux vers une renaissance culturelle africaine ont été faits. Comment rendre compte d'un tel paradoxe ?

C'est que la praxis radicale est imagination, audace et courage, énergie dans l'action, et porte ainsi au zénith la liberté de l'homme ; elle est la forme la plus haute de la créativité humaine. Or la liberté, la créativité étant constitutives d'humanité, le radicalisme rejoint tous les mouvements créateurs, toute conduite où l'homme affirme sa liberté. Autrement dit, c'est dans et par le radicalisme que l'homme affirme avec le plus d'éclat son humanité. Et par là la praxis radicale accède à l'universalité, en ce sens qu'elle est la manifestation de l'humain sous sa forme la

plus haute et la plus irrécusable. Elle est le feu ardent où sont consumés les éléments morts et caducs du passé, du patrimoine culturel, pour ne laisser subsister que les forces vives, celles qui interviennent encore pour relever le défi du temps et assurer un rapport normal au monde.

La révolution fait mieux que nous restituer notre passé : elle nous restitue notre humanité, fondement de notre passé. Le culte de la différence s'arrête au passé et manque l'humanité, celle qui fut et celle qui serait encore possible. La révolution n'abolit pas et ne peut pas abolir le passé, mais seulement la dictature du passé. Par elle le passé est mis à notre disposition au lieu que nous soyons à la disposition du passé. L'optique révolutionnaire nous libère de la dictature du passé en le relativisant, en présentant tous les éléments constitutifs de notre passé comme des produits, des résultats, des œuvres d'une praxis créatrice passée. Le fait que tels résultats furent obtenus dans le passé ne leur confère ni autorité ni supériorité automatique sur ceux que nous obtenons maintenant ou pourrions obtenir dans l'avenir par une praxis également libre, créatrice. Ce qui est réellement décisif et fondamental, c'est notre libre appréciation, notre libre jugement d'œuvres quelconques, passées, présentes ou simplement possibles, c'est notre capacité d'innover, de créer, c'est en d'autres mots, notre liberté, notre humanité ! Et c'est seulement à ce niveau de profondeur que la perspective révolutionnaire nous ramène aux ancêtres, pour autant qu'eux aussi furent créateurs. Pour nous approprier le secret de l'Europe, savoir un esprit nouveau et étranger, nous devons révolutionner le nôtre de fond en comble, ce faisant nous devenons assurément semblables à l'Européen. Mais en un sens plus fondamental, nous devenons semblables à nos ancêtres en redevenant comme ils durent l'être aux plus hautes époques de leur histoire, créateurs et libres.

La liaison avec le passé est encore maintenue à travers

et par-delà la coupure révolutionnaire, en raison de l'inéluctable identité du révolutionnaire et du révolutionné. L'univers contre lequel s'acharne le révolutionnaire le constitue lui-même dans son être le plus intime. Son ardeur destructrice dirigée contre cet univers est donc aussi dirigée contre lui-même. Toute révolution est auto-révolution, auto-transformation radicale. Le sujet historique se dédouble et s'objective, c'est-à-dire, existe à la fois comme sujet qui doit opérer la révolution et comme objet qui doit être révolutionné. Le passé subsiste dans le présent en ceci que notre situation présente résulte du passé. Ce que nous sommes en propre, notre essence, provient de notre passé. Là réside le fondement du fait que le passé constitue une dimension inéluctable de tout ce qui peut être entrepris dans le présent. Par là, il devient la base de tout projet en ce qu'il constitue précisément le problème à résoudre, le donné à révolutionner. En outre, c'est seulement avec les moyens que fournit le présent que l'on peut révolutionner le présent. Par exemple, le processus d'appropriation du secret de l'autre et la destruction de tout ce qui en nous s'y oppose, nous ne pouvons le mener à bien qu'en prenant appui sur nous, c'est-à-dire, sur nos ressources humaines, tirées du fond le plus précieux de notre être, savoir, de notre provenance historique.

L'aspect décisif de la praxis radicale qui assure la continuité historique alors même que son dessein se présente comme volonté de rupture absolue avec le passé, c'est l'intervention des masses populaires. Tout processus révolutionnaire met en mouvement de larges masses jusque-là condamnées à l'immobilité et à la passivité. Aucune transformation historique ascensionnelle ne peut aboutir sans la mise en branle de la masse du peuple. La radicalisation d'un mouvement révolutionnaire équivaut à l'extension et à l'approfondissement de son enracinement dans les masses populaires. Pour autant que celles-ci doivent être inté-

rieurement motivées, et non comme dans le fascisme, extérieurement conditionnées, agir par conviction et non par contrainte et mystification, pour autant qu'elles ont à jouer un rôle actif, et non constituer une simple masse de manœuvre, leurs rapports avec l'avant-garde révolutionnaire exigent un authentique dialogue, un échange permanent d'expériences.

Un des phénomènes les plus inquiétants en Afrique Noire s'observe dans le divorce entre la bourgeoisie bureaucratique au pouvoir et les masses paysannes et ouvrières. Entre celles-ci et celle-là, le fossé ne cesse de se creuser sur le plan économique comme sur le plan culturel.

C'est peut-être au niveau de la communication la plus élémentaire, la plus essentielle, celui du langage, que ce divorce est le plus patent. Et ce n'est pas le lyrisme sur les « valeurs nègres » inspiré de la négritude senghorienne qui démentirait cette remarque, puisque ce lyrisme, la néo-bourgeoisie africaine l'exprime dans une langue que les masses ne comprennent point. Le paria de l'Inde comprenait au moins la langue du maître. En Afrique et surtout en Afrique « francophone », la situation est à peine croyable : de nombreux politiciens se font un devoir de ne s'adresser aux populations qu'en français. Et c'est ainsi qu'on peut assister à des scènes d'une inconcevable absurdité : un politicien, ou un administrateur haranguant en français, avec le secours d'un interprète, un public parlant la même langue maternelle que l'orateur ! Dans certains de nos pays il existe des lois soumettant à une autorisation préalable spéciale toute publication en langue africaine. Une fois de plus, nous battons sans doute là un triste record. Mais aussitôt que l'on éprouve le besoin d'une action révolutionnaire de masses, la nécessité vitale de recourir aux langues africaines apparaît comme l'un des problèmes cruciaux de notre destin. Les masses ignorent les langues européennes. Les leur apprendre serait infini-

ment plus coûteux et plus long que l'utilisation des langues africaines. Cheikh Anta Diop, qui a consacré une attention soutenue à ce problème depuis des années, observe très justement : « Le jour même où un jeune africain entre à l'école, il a suffisamment de sens logique pour saisir le brin de réalité contenu dans l'expression : un point qui se déplace engendre une ligne. Cependant, puisqu'on a choisi de lui enseigner cette réalité en langue étrangère, il lui faudra attendre un minimum de 4 à 6 ans, au bout desquels il aura appris assez de vocabulaire et de grammaire, reçu, en un mot, un instrument d'acquisition de la connaissance, pour qu'on puisse lui enseigner cette parcelle de réalité » ¹².

D'une façon générale, notre destin culturel, tout comme notre destin économique-politique dépend des masses africaines beaucoup moins assimilées que la minorité bourgeoise qui les domine. Leur intervention dans le processus de transformation radicale exigée par la situation actuelle allumerait l'incendie dans lequel se consumeraient tous les éléments morts de nos cultures et se purifieraient leurs éléments vivants, ceux qui impulsent et accélèrent notre mouvement ascensionnel, au lieu de le freiner ou le dévier.

La négritude senghorienne et l'ethno-philosophie qui cherche à la prolonger, entretiennent l'illusion que l'Afrique pourrait apporter à l'Europe un « supplément d'âme » avant la complète liquidation de l'impérialisme européen en Afrique. En réalité aucun développement culturel d'envergure ne sera possible en Afrique avant qu'elle n'édifie une puissance matérielle capable de garantir sa souveraineté et son pouvoir de décision non seulement dans le domaine politique et économique, mais aussi dans le domaine culturel. Notre infériorité matérielle met notre

12. Cheikh ANTA DIOP, *Nations Nègres et culture*, Présence Africaine, Paris, 1954, p. 257.

culture à la merci des puissances de notre temps. Ce que Marx dit à ce propos des classes sociales s'applique entièrement aux rapports entre les peuples. «... La classe qui est la puissance dominante de la société est aussi la puissance dominante spirituelle. La classe qui dispose des moyens de la production matérielle dispose, du même coup, des moyens de production intellectuelle, si bien que l'un dans l'autre, les pensées de ceux à qui sont refusés les moyens de production intellectuelle sont soumises du même coup à cette classe dominante. Les pensées dominantes ne sont pas autre chose que l'expression idéale des rapports matériels dominants... »¹³. Ceux qui se disent les gardiens de l'Esprit et qui seraient tentés de rejeter sans examen l'opinion de Marx comme entachée de matérialisme pourraient méditer ces paroles de l'Ecclésiaste : « La sagesse veut mieux que la force. Cependant la sagesse du pauvre est méprisée et ses paroles ne sont pas écoutées... La sagesse vaut mieux que les instruments de guerre ; mais un seul pécheur détruit beaucoup de bien »¹⁴.

Notre analyse a voulu établir que l'iconoclasme révolutionnaire constitue la voie unique conduisant à la fois à l'émergence d'une humanité africaine rajeunie et robuste et à l'authenticité ; c'est la destruction des idoles traditionnelles qui seule permettra d'accueillir et d'assimiler l'esprit de l'Europe, secret de sa puissance et de sa victoire sur nous. Et c'est seulement en édifiant une puissance comparable aux plus grandes puissances de notre temps, et donc capable de résister à leur agression éventuelle et à leur impérialisme que nous aurons le pouvoir et les moyens de nous affirmer comme monde auto-centré politiquement, économiquement et spirituellement. A notre

13. K. MARX, *l'Idéologie allemande*, Ed. Sociales, Paris, 1968, p. 75.

14. Ecclésiaste I, 16 et 18, traduction Louis Segond, Paris, 1956, p. 790.

sens c'est ce dessein qui devrait orienter notre effort intellectuel. Donc, à la quête de l'originalité et de la différence comme certificat d'humanité, nous proposons de substituer la quête des voies et moyens de la puissance comme inéluctable condition de l'affirmation de notre humanité et de notre liberté. La puissance peut sembler prosaïque à certains. Mais sans puissance africaine, la négritude est condamnée à n'être qu'un rêve innocent.

Ce changement de perspective entraîne l'abandon de la méthode ethno-philosophique. Dans l'ethno-philosophie, la question d'une philosophie africaine spécifique, originale n'était simple qu'en apparence ; elle enveloppait une autre question plus grave encore, celle de l'Absolu, de notre dessein profond, du sens ultime à donner à notre existence. Seulement dans ce mode de questionnement le problème de l'originalité étouffait celui du sens et de l'Absolu, plus précisément, la question de la spécificité permettait d'éluider le débat sur l'Absolu, et de camoufler le dogmatisme des opinions relatives au sens et à l'Absolu. Nous proposons de dissiper l'équivoque qui plane sur ce mode de questionnement en séparant les deux problèmes.

L'interrogation sur notre dessein profond, sur la direction à donner à notre existence, doit être la grande affaire de notre effort intellectuel, philosophique, c'est elle qui doit précéder et dominer toute autre question, celle sur notre essence, sur notre originalité et notre passé comme celle sur la position à adopter à l'égard de la pensée européenne. Dans la production intellectuelle de l'Afrique moderne, et en général, du monde noir moderne, nous ne voyons guère que le Consciencisme de Kwame Nkrumah ¹⁵, qui corresponde à la méthode que nous proposons de la philosophie.

15. Kwame NKRUMAH, *Le Consciencisme*, Payot, Paris, 1964.

L'interrogation du Consciencisme porte sur une possibilité essentielle de nous-mêmes : une Afrique spirituellement et matériellement intégrée sur la base d'une idéologie moderne dynamique. La conscience africaine est actuellement déchirée entre les idées et valeurs occidentales modernes musulmanes et chrétiennes. La question de Nkrumah est de savoir par quelle voie, « partant de l'état actuel de la conscience africaine... le progrès sera tiré du conflit qui agite actuellement cette conscience ». Le consciencisme inaugure le débat sur les concepts fondamentaux de cette idéologie qui serait à la fois intégrative et révolutionnaire. La problématique de Frantz Fanon se rapproche de celle du Consciencisme, mais le discours fanonien est plus factuel que proprement conceptuel.

En centrant le débat non plus sur ce que nous sommes ou fûmes, mais sur la possibilité essentielle de nous-mêmes, la méthode de pensée ici proposée ne nie pas l'importance d'une connaissance de notre être essentiel et distinctif, mais invite à la comprendre autrement. La découverte de notre être distinctif nous importe beaucoup, non en ce que nous aurions à le préserver, à nous maintenir dans cet être distinctif, mais bien plutôt en ce que cette découverte délimite la région de ce qui en nous doit être révolutionné dans le sens de notre devoir-être qui doit précéder la quête de notre être distinctif et de sa provenance historique. L'intérêt pour ce que nous sommes distinctivement et pour notre passé ne disparaît pas dans la perspective ici prônée, mais sa visée n'est plus seulement ni même d'abord de nous révéler une noblesse, une grandeur, une beauté méconnues et de les préserver ou les restaurer, mais avant tout de permettre le diagnostic d'un mal à guérir, la délimitation d'une lacune à combler : la nouvelle finalité est de trouver le point de départ d'un mouvement et non plus des raisons d'auto-satisfaction et de conservation.

La détermination préalable de ce que nous avons à être, de la possibilité fondamentale de nous-mêmes à promouvoir, a pour conséquence méthodologique importante de normaliser notre approche du passé et de notre culture en la rendant critique, alors qu'elle est essentiellement narcissique dans l'ethno-philosophie. L'effort de thématization de notre être distinctif ne se propose plus de dresser une idole pour le culte de la différence, culte qui entraîne, méthodologiquement, les gauchissements et les équivoques de la rétro-jction, mais de soumettre notre héritage à une critique sans complaisance, afin de découvrir la racine de nos difficultés présentes. Une autre conséquence de grande portée, d'ordre pratique cette fois, c'est d'enlever toute base théorique au régime « original » auquel le fascisme néo-colonialiste soumet l'Afrique. C'est au nom de notre être distinctif, de la négritude senhorienne que sont organisés un peu partout en Afrique des régimes « démocratiques » où un seul est libre et décide de tout selon son bon plaisir, des régimes où règne la « liberté », mais sans possibilité de contestation, etc... La dénonciation de la confusion de l'essence et de la valeur, de l'être et du devoir-être, disqualifie l'usage normatif du passé et de l'être différent dans la praxis politique et sociale.

Cette dernière remarque nous conduit à une implication méthodologique de la démarche intellectuelle qui est ici préconisée par opposition à l'ethno-philosophie. Il s'agit du mode d'approche des civilisations non-africaines, et notamment de la civilisation européenne. Notre liberté, c'est-à-dire, l'affirmation de notre humanité dans le monde actuel, passe par l'identification et la maîtrise du principe de la puissance européenne ; car si nous ne nous approprions pas ce principe, si nous ne devenons pas puissants comme l'Europe, jamais nous ne pourrions sérieusement secouer le joug de l'impérialisme européen. Par là nous sommes conduits à adopter une attitude positive, une atti-

tude d'ouverture à l'égard de la civilisation européenne justement pour nous libérer de la domination européenne.

Seulement la simple identification du secret de l'Europe, du principe de sa puissance, constitue un problème difficile, à cause de la complexité de la civilisation européenne. L'Europe s'offre à nous sous des visages différents et même opposés : de tous ces visages, chrétien, industriel capitaliste, industriel socialiste, lequel est le plus authentique, le plus important pour nous ? Le premier pas vers une réponse à cette question consiste à préciser qu'en disant « pour nous », nous ne visons pas notre essence, ce que nous sommes en propre, mais ce que nous avons à être. C'est notre devoir-être, et non notre être distinctif, qui doit orienter notre questionnement. Si donc nous convenons que ce qui constitue notre dessein essentiel, c'est la liberté, c'est-à-dire, une Afrique auto-centrée et puissante, ayant en elle-même le centre de conception et de décision pour toutes les sphères de son existence : politique, économique, spirituelle, une Afrique appliquant le même principe de liberté dans toutes les formes de relations inter-humaines, une Afrique enfin œuvrant pour le triomphe du même idéal dans le monde, si nous convenons d'un tel dessein, c'est lui aussi qui doit être notre fil d'Ariane dans notre quête du secret de l'Europe. Le second pas vers une réponse à notre interrogation consiste à observer que, aussi sûrement que la raison de notre défaite par l'Europe réside dans ce qui nous en différencie, le secret de l'Europe réside dans ce qui la différencie de nous et de toutes les civilisations auxquelles elle a infligé le même sort.

A ce stade, nous pouvons déjà écarter le christianisme du champ de notre recherche, d'abord parce qu'il n'est pas essentiellement européen, mais asiatique, ensuite parce que des peuples chrétiens ont été domptés et sont toujours domptés par l'impérialisme européen. Notre attention sera

en revanche retenue par ce que l'Europe elle-même affirme être sa marque distinctive : la philosophie et la science.

Considérons par exemple les premières décades du 17^e siècle, lors du premier essor de la pensée européenne moderne ; science et philosophie sont alors confondues et désignées sous le nom commun de philosophie. En 1625, F. Bacon avait 64 ans, Galilée 61, Kepler 54, Hobbes 37, Descartes 29, etc... ce qui fait beaucoup de grands esprits, pionniers de l'Europe moderne. Leurs vues différaient sur bien des points ; mais tous s'accordaient à utiliser la science pour dompter la nature et mettre sa puissance au service du bien-être de l'homme. « Knowledge is power », la science c'est la puissance, répétait Bacon ; « on ne commande à la nature qu'en lui obéissant ; et ce qui, dans la spéculation porte le nom de cause devient une règle dans la pratique » ¹⁶.

Descartes également voulait que ses connaissances fussent utiles à l'amélioration matérielle de la vie et pensait « qu'au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme *maîtres et possesseurs de la nature*. Ce qui n'est pas seulement à désirer pour l'invention d'une infinité d'artifices qui feraient qu'on jouirait sans aucune peine des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s'y trouvent, mais principalement

16. F. BACON, *Aphorismes*, cf. *Extraits des Grands Philosophes*, p. 178.

aussi pour la conservation de la santé, laquelle est sans doute le premier bien... » ¹⁷.

Qu'on nous pardonne la longueur de cette citation, mais le texte nous paraît capital, car il marque une rupture radicale avec la science et l'éthique moyenâgeuses dominées par la théologie, et même avec l'antiquité grecque dont la morale était avant tout restrictive. En dépit de la modération et de la prudence du ton, Descartes et les autres savants avaient conscience que fixer pour but à la philosophie et à la science le bien-être matériel de l'homme, c'était vouloir opérer une véritable révolution par rapport à la tradition scolastique et donc aussi engager un grave combat avec cette tradition et l'Eglise. Et ce combat fut mené sur deux fronts ; sur le front de la lutte contre la nature, il aboutit à la jonction des mathématiques et de la physique, à la physique mathématique qui évinça la physique aristotélécienne ; il aboutit également au développement de la technologie, du machinisme ; la lutte ici fut surtout menée par les purs savants. L'autre front était celui de la société dans son ensemble et des croyances établies. De ce côté, l'Inquisition n'était pas une menace purement théorique, ainsi que le montra l'affaire Galilée. Dans le combat contre l'aveuglement et l'intolérance du fanatisme religieux et du despotisme, le rôle principal revint aux philosophes. L'insistance de Descartes sur le cogito comme fondement de tout savoir véritable, la dénonciation par Bacon des diverses idoles visent à disqualifier le dogmatisme scolastique. L'issue de la lutte sur ce front ne fut pas moins importante pour l'avenir de la science. Sans elle l'essor de la science et de la philosophie eût pu être stoppé comme ce fut le cas dans le monde musulman.

Bertrand Russel note qu'après la condamnation de Galilée en 1633, l'Inquisition parvint à briser l'essor de

17. Discours de la méthode, in DESCARTES, *Œuvres et Lettres*, bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1953, p. 168.

la science en Italie pour des siècles ; dans les pays protestants le clergé, également hostile à la science, n'était pas assez puissant pour en arrêter le développement ¹⁸. Science comme principe de la puissance, nécessité de la liberté de pensée et de la liberté tout court pour le développement de la science, et donc aussi indirectement de la puissance : ces deux thèmes caractéristiques de la philosophie de l'Europe au moment de son passage à la modernité ont un rapport évident avec notre dessein profond : avènement d'une Afrique puissante, auto-centrée et libre dans un monde réellement libéré. Dans notre quête du secret de la puissance européenne, il semble donc bien que c'est la philosophie de l'Europe qu'il convient d'interroger. Mais en interrogeant la philosophie européenne, nous ne chercherons pas comme l'ethno-philosophie à en élargir le concept pour pouvoir revendiquer aussi une philosophie. Nous sommes en quête de quelque chose qui nous manque, et non de ce que nous aurions déjà. Nous laisserons à la philosophie sa signification la plus rigoureuse. Qu'est-ce que l'Europe entend par philosophie au sens le plus strict du terme ?

18. Cf. Bertrand RUSSEL, *History of Western Philosophy*, George Allen and Unwin, London, 1961, p. 520.

Le concept européen de philosophie et nous

Nous ne tenterons pas ici une fastidieuse énumération des diverses opinions concernant la nature de la philosophie. Interrogeons simplement un représentant éminent de la philosophie européenne, G.W.F. Hegel, dont le prestige demeure grand aussi bien du côté capitaliste que du côté socialiste.

La philosophie pour Hegel, nous l'avons vu, c'est la pensée reposant sur elle-même, ne souffrant aucune autre autorité ni à côté d'elle, ni moins encore, au-dessus d'elle. Autrement dit, la philosophie ne présuppose rien, n'admet rien comme vrai qui n'ait été reconnu tel par la pensée. « Quand la conscience en est arrivée à connaître son soi intime comme pensant, il se produit que la raison sciemment veut donner son assentiment à tout ce qu'elle doit reconnaître comme vrai, sans vouloir y renoncer, en s'opposant à toute autorité quelle qu'elle soit » ¹.

La science aussi repose sur le même principe. Science et philosophie ont par suite la même exigence, le même critère de vérité, la même forme. De fait les diverses sciences sont nées historiquement de la philosophie par spécialisation et particularisation. Et c'est par cette particularité seulement qu'elles diffèrent de la philosophie. Mais les sciences reposent « sur un principe, qui leur est commun avec la philosophie qui consiste à voir, sentir, penser par soi-même, à être soi-même. C'est le grand principe qui

1. HEGEL, *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*, p. 173.

s'oppose à toute autorité dans quelque domaine que ce soit... tout ce qui doit avoir pour l'homme quelque valeur doit se trouver dans sa pensée propre... chaque homme doit penser pour lui-même, aucun ne peut penser pour un autre, pas plus que manger et boire pour un autre » ².

Par là la philosophie entre en conflit avec la religion, du fait que celle-ci se veut l'autorité absolue tant dans le domaine de la vérité que dans celui de la pratique. Mais la vérité de la religion se présente comme un donné extérieur en présence duquel on s'est trouvé. Cela est particulièrement net dans les religions dites révélées, celles dont la vérité a été annoncée par quelque prophète, quelque envoyé de Dieu. Ainsi dans la religion « le contenu est donné, il est considéré comme au-dessus ou au-delà de la raison » ³. La religion conçoit l'esprit humain comme borné, limité et ayant donc besoin que les vérités essentielles pour l'homme, que sa raison infirme serait incapable de découvrir par elle-même, lui soient révélées d'une façon surnaturelle et mystérieuse. Mais l'idée d'une vérité au-delà de la raison, inaccessible naturellement à l'esprit humain, est absolument inconcevable par la philosophie qui repose sur le principe diamétralement opposé selon lequel la pensée ne doit rien présumer en dehors d'elle-même, c'est-à-dire, que la philosophie ne doit rien admettre comme vrai qui n'ait été saisi comme tel par la pensée. L'homme est certes un être borné, fini — sauf du côté où il est esprit. « Le fini concerne les autres modes de son existence... ; mais quand, comme esprit, il est esprit alors il ne connaît pas de limites. Les bornes de la raison ne sont que les bornes de la raison de ce sujet-là, mais s'il se comporte raisonnablement l'homme est sans bornes, infini » ⁴.

2. HEGEL, op. cit., p. 148-149.

3. Op. cit., p. 156.

4. Op. cit., p. 163.

Dire que la philosophie est la pensée humaine libre, infinie, n'admettant comme point de départ et comme principe qu'elle-même, c'est la poser comme absolue et rivale de la religion qui occupait la même position. Pour éviter la collision, on a proposé que la philosophie ait sa vérité particulière et la religion la sienne. Mais l'Eglise a condamné la doctrine de la double vérité, et la philosophie non plus ne peut admettre à côté d'elle la « satisfaction religieuse » ⁵. Les pensées ayant leur origine et leur fondement dans la religion et l'Eglise chrétiennes s'excluent du domaine de la philosophie, parce que leur pensée « se tient à l'intérieur d'un dogme déjà fixé, donné, qui en forme la base » ⁶. Les Pères de l'Eglise et les scolastiques développent de grandes idées spéculatives. Mais ces spéculations n'ont d'intérêt que pour l'Histoire de la dogmatique, et ne rentrent pas dans celle de la philosophie, parce que leur contenu « n'est pas justifié par la pensée même, mais l'ultime justification de ce contenu est la doctrine déjà établie et présumée de l'Eglise » ⁷.

Hegel conçoit l'histoire de la philosophie comme l'étude de l'évolution de la pensée libre dans son opposition à l'autorité de la religion. « L'histoire de la philosophie décrit la lutte de cette pensée libre contre cette autorité » ⁸. Il n'exclut cependant pas toute réconciliation. Seulement c'est de la philosophie pleinement développée, de la pensée libre ayant déjà triomphé, que doit venir l'initiative de la réconciliation. Autrement dit, c'est à la philosophie qu'il revient d'interpréter les représentations religieuses et mythologiques, de déterminer ce qu'elles peuvent comporter de vrai. C'est la philosophie, la pensée libre qui doit apprécier et juger les représentations religieuses et mythologiques et

5. Op. cit., p. 176.

6. Op. cit., p. 193.

7. Op. cit., p. 194.

8. Op. cit., p. 175.

non l'inverse. « La philosophie peut bien, en effet, reconnaître ses propres formes dans les catégories de la représentation religieuse, et son propre contenu dans le contenu religieux et rendre justice à ce contenu, mais inversement il n'en est pas ainsi, parce que la conception religieuse ne s'applique pas la critique de la pensée et ne se comprend pas elle-même et qu'elle est par suite exclusive dans son immédiateté »⁹.

Hegel exclut aussi de la philosophie proprement dite ce qu'il appelle la « philosophie populaire », celle qui s'appuie non sur la pensée se critiquant elle-même, mais sur l'intuition ou le sentiment intérieur. Le criticisme kantien assurait avoir démontré l'impossibilité de connaître l'en-soi, Dieu, l'essence du monde et de l'esprit. La philosophie critique eut une conséquence inattendue. De l'affirmation que la raison ne pouvait parvenir à la vérité théorique dans le domaine métaphysique, on conclut non à la nécessité d'une plus grande rigueur méthodologique, mais au droit de trancher les questions métaphysiques d'après le sentiment et l'opinion subjective, de substituer aux démonstrations des descriptions de la simple vie intime de la conscience considérée comme d'autant plus pure qu'elle était moins critique. La philosophie populaire peut sembler reposer sur une conviction et une compréhension personnelles et exclure l'autorité et l'arbitraire. Mais les représentations immédiates, les sentiments intérieurs étant acceptés sans examen, dès leur révélation, constituent encore une sorte d'autorité, l'autorité intérieure de la conscience et du cœur. La philosophie populaire se rencontre dans les écrits de Cicéron, dans l'irrationnalisme romantique de Jacobi et de Schleiermacher, ou dans la philosophie écossaise du sens commun. Dans tous ces

9. HEGEL, *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. Gibelin, Vrin, Paris, 1952, p. 309.

courants de pensée, tout se fonde sur l'instinct moral, le sentiment du droit ou du devoir, etc... La morale, les dogmes religieux forment le contenu de ce mode de pensée. Si ce contenu ne se fonde que sur le sentiment, il revêtira chez l'un telle forme, et chez l'autre telle autre forme, ce qui en décidera ne pourra être que l'arbitraire subjectif.

La philosophie populaire recherche moins la pénétration intellectuelle que l'édification par l'enthousiasme enflammé pour le beau, le sacré ou la religion. Elle croit trouver dans ce zèle brûlant un raccourci vers le vrai, lui épargnant de suivre le long chemin de culture philosophique, le mouvement riche et profond à travers lequel seul l'esprit parvient au savoir. Le résultat décevant en est en fait la présomption d'idées toutes faites qu'on n'estime pas utile de soumettre à la discussion, sans se priver pour autant de juger ou de condamner en leur nom les idées qui s'y opposeraient. Le recours au sens commun, à la pureté de la conscience ou à l'innocence du cœur comme fondement ultime des « vérités » avancées par la philosophie populaire ruine en fait toute possibilité de dialogue et d'accord entre les hommes. En effet, à qui ne trouve pas et ne sent pas en soi-même les mêmes vérités, la philosophie populaire n'a rien à répondre sinon que « les choses sont indiscutablement ainsi et ainsi », et que penser autrement c'est être aveuglé, de mauvaise foi, etc... La philosophie populaire, par son appel au cœur, au sentiment intérieur, ou à l'intuition comme juge suprême du vrai et du faux détruit donc la racine de l'humanité, « car la nature de l'humanité, c'est de tendre à l'accord mutuel ; son existence est seulement dans la communauté instituée des consciences » ¹⁰.

La philosophie ne doit pas laisser le vrai au fond du

10. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, T 1, Aubier, Paris, 1947, p. 59.

cœur, mais l'en tirer pour l'exposer à la lumière du jour. Pour Hegel la forme conceptuelle est absolument requise pour la présentation de la philosophie ; c'est dans le concept seul que le savoir philosophique trouve l'élément de son existence. Hegel entend rapprocher la philosophie de la forme systématique et rigoureuse de la science. « La vraie figure dans laquelle la vérité existe ne peut être que le système scientifique de cette vérité » (Phéno., p. 8). C'est seulement lorsque le savoir philosophique a pris la forme du concept qu'il accède à une universalité véritable, que la vérité devient « susceptible d'être possédée par toute raison consciente de soi » ¹¹.

L'insistance sur la scientificité de la philosophie ainsi que le remplacement de l'autorité sous toutes ses formes par la raison et la liberté accusent la nature essentiellement humaniste de la démarche philosophique. C'est donc à bon droit que la philosophie a été appelée « sagesse du monde » car elle prend pour objet le monde et les droits de la nature humaine. Elle ne se limite cependant pas au monde sensible, et prend également pour objet le divin, le domaine religieux, mais en le soumettant à la pensée immanente et libre. La philosophie a le souci que ce qui est tenu pour divin se réalise dans le monde séculier au lieu de s'évaporer dans le sentiment et les « effluves de la dévotion » ; elle tient à ce que le monde soit effectivement moral, honnête, libre. En tant que sagesse du monde, la philosophie « se range par suite au côté de l'Etat contre les prétentions de la domination religieuse dans le monde, mais d'autre part aussi elle s'oppose tout autant à l'arbitraire et à la nature contingente du pouvoir séculier » ¹². La caractérisation de la philosophie comme sagesse du monde ainsi que son étroite parenté avec la

11. Op. cit., p. 60.

12. HEGEL, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, p. 179.

science rejoignent le souci de Bacon et de Descartes de faire que l'homme, par la science et la philosophie, non seulement connaisse mieux le monde, mais aussi développe sa puissance sur lui pour l'aménager à son profit, et se libérer ainsi de la nécessité du besoin.

S'il est vrai que la philosophie européenne moderne se préoccupe essentiellement de développer l'emprise de l'homme sur le milieu physique et humain par la médiation d'un savoir rigoureux, scientifique et libre ¹³, alors elle pourrait bien constituer le domaine privilégié de la culture européenne qu'il importe d'explorer avec soin afin de percer le secret de la victoire de l'Europe sur nous et par là même de découvrir la voie de notre libération.

La plus grande méprise sur l'intention de cet exposé serait de penser qu'il invite la culture africaine à prendre le chemin de Canossa. Notre souci a été bien plutôt de démasquer la négritude senghorienne et l'ethno-philosophie qui voudrait la prolonger, et de rendre manifeste pour tous que leur culte de la différence, de l'originalité conduit en fait à Canossa, consciemment ou non. Ceci explique la faveur que ce courant idéologique trouve auprès du néo-colonialisme, au point qu'il prend aujourd'hui figure d'idéologie officielle du néo-colonialisme. Ce n'est pas en nous accrochant à notre essence et à notre passé que nous pourrions jamais recouvrer l'autonomie culturelle. Ce serait plutôt maintenir le statu quo ou plus exactement confirmer et accélérer l'évolution actuelle vers la dépendance et l'impuissance. Le chemin de l'autonomie culturelle passe obligatoirement par une révolution, et donc par une auto-révolution. Aucune autonomie n'est possible dans le

13. Nous retenons en somme la définition hégélienne de la philosophie, sans pour autant endosser les conséquences que Hegel en tire, mais qui n'en découlent pas nécessairement. Les informations aujourd'hui disponibles ne permettent pas de confirmer ses vues sur nous et l'absence de toute philosophie de notre univers culturel.

domaine de la culture sans base matérielle, politique et économique.

Et dans notre monde de superpuissances impérialistes, comment prétendre à une autonomie tant soit peu réelle, dans quelque domaine que ce soit, sans acquérir soi-même une puissance suffisante pour résister à toute tentative de subjugation ouverte ou camouflée ? Ces présuppositions de l'autonomie spirituelle, la négritude senghorienne et l'ethnophilosophie ont pour effet, sinon pour but, de les dissimuler, et de couvrir ainsi la dégradation et la démolition de nos cultures par le néo-colonialisme. En insistant au contraire sur ces présuppositions, nous entendons montrer l'urgence et la nécessité de révolutionner nos cultures de fond en comble pour éviter leur disparition pure et simple et rendre possible leur renaissance et leur rajeunissement.

C'est dans la perspective de cette possibilité de nous-mêmes, de cette anticipation de nous-mêmes que se situe l'intérêt que la philosophie européenne offre pour nous et c'est relativement à la même finalité que doivent être jugées et appréciées toutes les cultures y compris les nôtres propres. Parce que la philosophie européenne, en raison de sa parenté étroite avec la science et la technologie, semble être à l'origine de la puissance européenne, elle nous aidera à opérer la révolution des mentalités qui conditionne l'édification de notre propre puissance ; en révélant le savoir philosophique conceptuel comme seul fondement de l'universalité et du dialogue sur l'Absolu, elle nous fournit des indications précieuses pouvant orienter nos efforts pour surmonter les divisions africaines fondées sur la diversité de confessions religieuses fanatiques et mettre sur pied une unité politique aux dimensions de notre temps. Quant à la liberté qui constitue un des principes les plus essentiels de la philosophie européenne, elle rencontre directement le sens même de notre projet : une Afrique libre dans un monde libéré.

Il ne s'agit absolument pas d'une soumission à l'Europe. L'asservissement signifie utilisation à des fins étrangères, c'est-à-dire, non conçues ni voulues par soi-même. Ici tout au contraire c'est la philosophie européenne qui prend place dans un projet entièrement nôtre, et par là, devient elle aussi nôtre ; car n'importe quel élément culturel devient nôtre dès lors qu'il est à notre disposition, et non nous à la sienne, dès lors que nous le soumettons, selon une formule de Césaire, à la dialectique de nos besoins. D'ailleurs cette communauté authentiquement humaine, visée par les plus grands philosophes européens d'une façon plus ou moins explicite et plus ou moins conséquente, n'est encore réalisée nulle part d'une manière satisfaisante. Une communauté affranchie de la nécessité du besoin, au sein de laquelle tous les hommes puissent se reconnaître « comme se reconnaissant réciproquement » dans un nous qui soit un moi et un moi qui soit un nous, une telle communauté demeure, lorsqu'elle est sincèrement visée, une fin dont nous sommes tous plus ou moins éloignés, et les Américains plus que les autres. Elle ne sera effective qu'au prix des efforts conjugués de tous ceux qui à travers le monde luttent pour la suppression de l'exploitation organisée de l'homme par l'homme. La claire conscience de cet impératif éthique permet d'identifier et de juger toutes les forces obscures qui au sein même de la civilisation européenne s'opposent à sa réalisation.

Nous voyons ainsi surgir, à côté de l'opposition Europe-Afrique, une autre opposition, passant à l'intérieur de l'Europe et de l'Afrique, entre les forces de libération de l'homme et celles qui se dressent contre cette libération. Les deux oppositions se compénètrent, la seconde tendant à se substituer à la première.

D'un autre côté, rien n'empêche, une fois explicitement formulé le projet fondamental de nous-mêmes et exploré les voies et moyens de sa concrétisation, de tourner le

regard vers notre passé pour apprécier par nous-mêmes, à la lumière de notre nouvelle perspective, les idées propagées par l'Europe concernant sa contribution et la nôtre à la naissance et au développement de la philosophie et de la pensée en général. Il convient en effet de tenir compte des phénomènes de décadence ou de régression des civilisations et du fait que les éléments fondamentaux de culture sont présents dans toutes les civilisations, et que les différences entre celles-ci sont finalement des différences de développement, d'accentuation de tel ou tel aspect de la culture en général, et non des différences de nature. A l'égard des lacunes et des faiblesses de nos cultures, la rigueur et la sévérité doivent remplacer la complaisance, parce que cette dernière attitude engendre l'auto-satisfaction factice et la stagnation dans notre présente condition de dépendance et d'humiliation. Mais il serait absurde de rendre notre passé plus négatif qu'il ne le fut en réalité.

C'est donc au philosophe africain qu'incombe la tâche de retracer avec le maximum de rigueur et d'objectivité l'histoire de notre pensée. Le rappel de cette tâche soulève le problème délicat des limites de notre histoire, problème qui se pose d'une façon neuve depuis les importants travaux de Cheikh Anta Diop ¹⁴. S'agissant de l'antiquité, cet auteur entend particulièrement établir deux faits : que la population de l'Egypte ancienne fut noire et que sa contribution à l'essor de la pensée fut beaucoup plus importante que ne l'admettent les Européens. A l'appui du premier point, il cite entre autres preuves les témoignages de dix auteurs de l'antiquité gréco-romaine : Herodote, Aristote, Lucien, Appollodore, Eschyle, Achille Tatius d'Alexandrie, Strabon, Diodore de Sicile, Ammien Marcellin et Diogène

14. *Antériorité des civilisations Nègres*. Ed. Présence Africaine, Paris, 1967.

Laërce. Sur le second point les textes grecs ¹⁵ sont tout aussi nombreux et explicites. Leur lecture impose « l'idée qu'aux yeux de ces vieux auteurs, l'Égypte était comme le berceau de toute science et de toute sagesse. Les plus célèbres parmi les savants ou les philosophes ont franchi la mer pour chercher, auprès des prêtres, l'initiation à de nouvelles sciences » ¹⁶.

Citons, à titre d'exemple, ce texte de Diodore : « Les prêtres d'Égypte partant des registres de leurs livres sacrés disent qu'ils ont reçu dans les premiers temps les visites d'Orphée de Musaeus, Melampus, et Deadalus, et aussi du poète Homère, de Lycurgue de Sparte, et plus tard de Solon d'Athènes et du philosophe Platon, et que sont également venus en Égypte Pythagore de Samos et le mathématicien Eudoxe aussi bien que Démocrite d'Abdère et Oemopides de Chios... et ils donnent des preuves de la branche du savoir que chacun de ces hommes avait poursuivie, arguant que toutes les choses pour lesquelles ils étaient admirés parmi les Grecs leur venaient d'Égypte » ¹⁷. Le même auteur précise que Pythagore passa 20 ans en Égypte (22, selon Jamblique), Démocrite 5 ans, Platon 13 ans (cf. id.).

De telles déclarations ne peuvent qu'embarrasser les historiens de la philosophie européenne soucieux d'entretenir le culte du prétendu « miracle grec ». John Burnet, dans son ouvrage, « l'Aurore de la philosophie grecque », s'attache à ruiner l'idée tenace « que les Grecs ont dérivé en une certaine mesure leur philosophie de l'Égypte et de Babylone » ¹⁸. Mais son argumentation paraît bien fragile.

15. Diogène Laërce et Jamblique.

16. Serge SAUMERON, *Les Prêtres de l'ancienne Égypte*. Ed. du Seuil, Paris, 1957.

17. Cité par Ch. A. DIOP, in *Antériorité des Civilisations Nègres*, p. 106.

18. J. BURNET, *L'Aurore de la Philosophie grecque*, Payot, Paris, 1952, p. 17.

Comment faire reposer sur les « prêtres égyptiens et les juifs d'Alexandrie » la responsabilité de cette idée, alors que les témoignages convergents des Grecs eux-mêmes la soutiennent, et cela au moment où les Ptolémées, abandonnant la tentative d'Alexandre de réaliser une synthèse entre la culture grecque et les cultures de l'empire, établissaient une tyrannie militaire en Egypte ? Comment prétendre que la langue égyptienne était totalement ignorée des Grecs et que cette ignorance a dû constituer un obstacle infranchissable à la transmission d'une éventuelle philosophie égyptienne, quand Diogène Laërce, s'appuyant sur une affirmation d'Antiphon (479-411 avant notre ère), déclare expressément que Pythagore « apprit la langue égyptienne » et qu'Eudoxe traduisit des mémoires égyptiens en grec ¹⁹ ? D'ailleurs s'il est vrai que Pythagore passa 20 ans en Egypte, Platon 13, Démocrite 5, etc... il est à peu près certain qu'ils ont dû maîtriser l'égyptien pendant leur séjour.

Même si l'on peut contester l'exactitude de l'un ou l'autre de ces témoignages, ils révèlent, comme l'observe l'égyptologue Serge Saumeron, un fait plus important en lui-même que la réalité historique de ces voyages d'étude ; le renom général de sagesse et de science qui s'attachait, dans l'esprit des Grecs de l'antiquité, à la classe sacerdotale des grands sanctuaires égyptiens ; « ... les philosophes de la Grèce, si célèbres fussent-ils, gagnaient encore quelque titre à l'admiration populaire quand on pouvait placer, à la source de leur science, l'épisode égyptien » ²⁰. Le voyage égyptien constituait un épisode de la vie des philosophes grecs — « un peu l'équivalent des années de doctorat que les étudiants d'Afrique et d'Asie viennent passer dans les universités européennes. L'Egypte étant alors considérée

19. Diogène Laërce, cité par Ch. A. Diop, in *Antériorité des civilisations nègres*, pp. 105-106.

20. Serge SAUMERON, *Les Prêtres de l'Egypte ancienne*, p. 115.

comme la patrie des sciences, il devenait souhaitable que tous les vieux sages y eussent fait quelque stage » ²¹.

De toute manière, les historiens de la pensée africaine ne sauraient éluder la tâche de déterminer ce qu'il est raisonnable d'admettre à ce sujet, à la lumière des documents disponibles. L'érudition africaine devra aussi élucider certains points de détail, comme la question de savoir si le fondateur du stoïcisme, Zénon, était d'origine africaine et si sa pensée doit quelque chose à l'Afrique ; Diogène Laërce, se référant à Appolonius de Tyr selon qui Zénon « était frêle, très grand et noir, d'où le fait que certains l'aient appelé une branche de vigne égyptienne selon Chrisippus dans le 1^{er} livre de ses proverbes » ²².

L'érudition africaine doit également voir si l'enseignement de la philosophie grecque qui fut dispensé en Afrique de l'Ouest au Moyen Age, à la faveur de l'Islam, n'a pas donné naissance à quelque œuvre philosophique intéressante. Un philosophe africain, Anthony William Amo, ancien esclave d'origine ghanéenne, qui enseigna la philosophie au 18^e siècle dans les universités allemandes, fut révélé au gouvernement du Dr Nkrumah par l'Allemagne de l'Est. Les Africains ont intérêt à prendre connaissance de son œuvre et à l'apprécier, ils rechercheront aussi s'il n'y a pas eu d'autres Amo parmi les Noirs de la diaspora. L'œuvre d'un E. W. Blyden mériterait également de retenir l'attention. Enfin, il n'est pas certain que « la littérature orale » soit entièrement dominée par la mentalité magico-religieuse. Towo-Atangana a publié en 1966 un conte philosophique Béti : « Nden-Bobo », l'araignée toilière. Dans ce conte, qui est chanté par les joueurs de « mvet », Nden-Bobo réfute l'idée de Providence, d'un Dieu créateur, tout-puissant et bon. Au cours d'un procès contre Dieu,

21. Idem.

22. Diogène Laërce, livre VII, 1, cité par Ch. A. Diop, in *Antériorité des civilisations nègres*, p. 39.

Nden-Bobo, passant en revue les maux dont souffre la race humaine, conclut : « Dieu, tu n'es pas bon ! Comment se fait-il que tu crées les hommes et c'est encore toi-même qui les tues ? » ²³. La portée philosophique d'un tel débat n'échappe à personne et il est peu vraisemblable qu'il soit unique dans la production traditionnelle.

23. TOWO-ATANGANA, *Nden-Bobo, l'araignée toilière*, Éditions CLE, Yaoundé, 1966, p. 2.

CONCLUSION

Les recherches de ce genre présentent, nous en convenons, un intérêt certain. Mais nous ne saurions trop insister sur l'idée que cet intérêt doit demeurer secondaire et subordonné à la seule tâche proprement philosophique : l'élucidation conceptuelle de l'anticipation de nous-mêmes dans un monde à promouvoir à la place de celui-ci. L'histoire de notre pensée ne doit pas se proposer l'exhumation d'une philosophie qui nous dispenserait de philosopher, mais avant tout la détermination de ce qui en nous est à subvertir pour que soit possible la subversion du monde et de notre présente condition dans le monde.

Yaoundé, mars 1970.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction	p.	5
I. Existe-t-il une philosophie africaine ?	p.	7
II. La philosophie africaine dans le sillage de la négritude	p.	23
III. Pour une nouvelle orientation philosophique en Afrique	p.	35
IV. Le concept européen de philosophie et nous.	p.	61
V. Conclusion	p.	75

